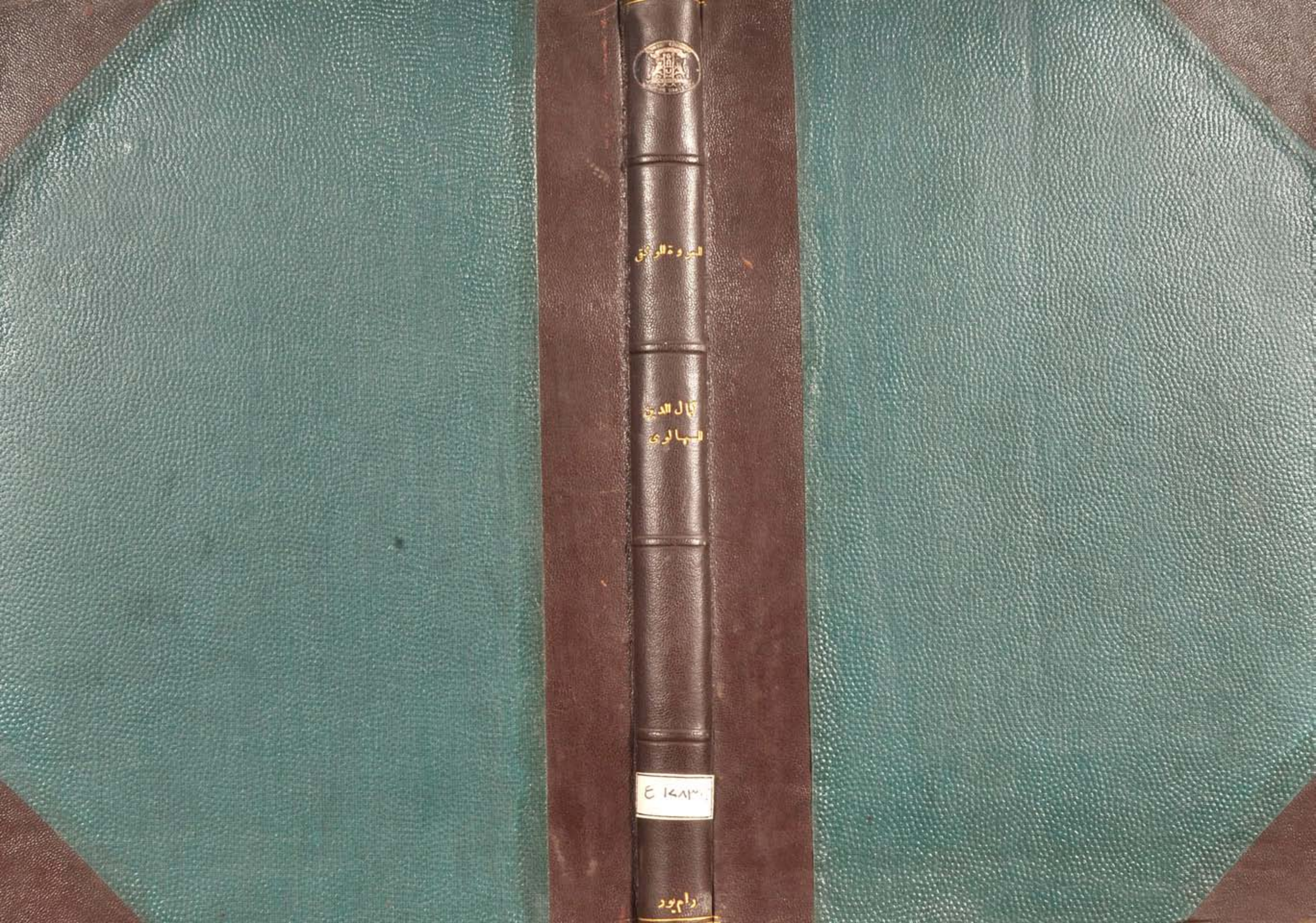

العروة الوثقى
جمال الدين
ع ١٢٨١٣
رامپور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وله ما كان وما يكون في الاخرة
والاولى اللهم بيدك الامر انما امرك ان اردت شيئا ان تقول له كن
فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون سهلنا توفيقا قائدا
الى الحق بالرشاد والاستكانة وقلبا متعلقا مع الصدق ابدا والاستقامة
وصل وسلم على من اختص بالخلق العظيم والمقام الكريم والشفاعة التامة والعامة
للعالمين واعليت درجته في عليين وعلى اله الاطهار واصحابه الاخيار
فيقول العبد المعتصم بحبله المتين كمال الدين محمد الستا ان هذه رسالة محتوية على
تدقيقات غامضة منيعة وتحقيقات بارعة رفيعة كانت تختلج في صدري ممن
قد جمعتها تنبيها للعالمين مما قيل او يقال ولم يتيسر لاحد من حضيض القال الى قلة
الحال ولم ينالوا الى ما ينبغي ان يقال والله ولي التوفيق في حل المسائل في مسائل

عكدبد

عديدة مهمة كانت مطارح افكار المتفكرين ومصارح انظار المناظرين من
الحكماء والمتكلمين لعلك تهتدي بها الى بعض اصول موسسة للملة الالهية الحنفية
البيضاء وهي الموجبة للسعادة العظمى فتلك هي الغاية القصوى لهذه التذكرة
الرائعة والتبصرة العالية سميتها بالعروة الوثقى لانها لا انفصام لها
وللحكماء في اثبات مسالك تركت بعض هنا وهو مسلك اثبات القدم بتتابع
استعدادات متعاقبة لوجود الحادث لا الى نهاية مقتضية لمادة قديمة ازلية
لما في هذا المسلك من ضعف الخفي وقد بينا وجهه في بعض الحواشي ونذكر بعضا
آخر ومما يجب ان يعلم اولا ان الناقلين لمذاهب الحكماء في هذه المسئلة قد
اختلفوا اختلافا كثيرا كما يظهر لمن تتبع فقد نسبوا الى القدماء من الاساطين
السبع وافلاطون القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا وقد نسبوا اليه القول
الزماني وكثيرا ما يستشهد والقدم البعد المجرد المنسوب الى افلاطون وقد نسبوا
الى المتاخرين من المشائين القول بقدم العالم ولا طائل هنا في استقصاء كلمات
الناقلين بل الحق في هذا ما قاله الفارابي في رسالة الجمع بين الرائيين ان
افلاطون وارسطاطاليس متساويا القدمين في القول بالقدم الزماني وشيخ
الذاهبين بالبخت والاتفاق والناسبين الى ارسطو القول بهما والقول فيكون العالم
بلا صانع حكيم بل ورد نص هنا على اتفاق الملل والنحل وآراء الحكماء ومنهم ارسطو
وافلاطون على القول بقدم بعض اجزاء العالم قدما زمانيا لا ذاتيا خلافا لما زعم
القائلون بالبخت والاتفاق وعدم الحاجة الى الصانع الحكيم والمراد بالحدوث المنسوب
الى افلاطون هو الحدوث الذاتي دون الزماني لاجل ما ذكرنا وقد صرح هنا بقدم الطبيعة زمانا

واستدل على الحدوث الذاتي والحاجة الى الحكيم الصانع بان النظم العجيب والترتيب
الغريب الذي يعجز من ادراكه العقول كيف يصدر بدون صانع حكيم مدبر فان بديهة
العقول شاهدة على ان من شاهد مصنوعا على ترتيب انيق ورصف محكم يجزم بحكمة
الصانع من صانعه وذلك حق بلا مرية وقد ايد انظار ذوي هذا القول الى نسبة
القدم الذاتي الى افلاطن في تلك الرسالة تائيدات من اشتهى فليراجع اليه ولا
تعرض حكاية النافلين قول العام الي فان نقله هو المتلقى بالقبول فلا يزاحمه
احد لانه كان اعرف بحال افلاطن ومن في طبقته من الاقدمين ومن ههنا ثبت
اتفاق حكماء الفريقين على القدم الذاتي فلذا نجمهور المتكلمين بنا وعلى ان علة
الحاجة الى العلة عندهم هو الحدوث دون الامكان ومن ههنا زعموا ان الممكن يحتاج
الى الفاعل الموجب في حدوثه لا في بقائه فاضطروا الى القول بتجدد الاعراض انا
فانا وعدم حاجتها للبقاء انا ورد عليهم اشكال غناء العالم عن الواجب تعالى :
بعد حدوثه والضرورة لهم براهين اخر   دلت على الحدوث وسنتلو عليكم منه ذكر
فلنشرع في مسالك الحكماء   ما نعرف باستنباطه وهو ان الواجب
تعالى ذاته بذاته مع قطع النظر عن اعتبار امر زايد معه علة تامة كالعلة لشيء من
الممكنات ام لا على الاول فذلك الشيء جزئي او كلي على الاول يثبت المط وهو القدم
الجزئي وعلى الثاني يجب ان يكون ذلك الكلي واجب الوجود نظرا الى نفس ذاته تعالى لكونه
علة تامة له فاذا وجب ذلك الكلي فوجوده اما بلا تشخص فيلزم وجود المبهمة
المجردة وذلك باطل كما حقق في موضعه واما في ضمن بعض التشخصات المعينة اولى بتحقق جميع
التشخصات الممكنة نظرا الى نفس الطبيعة من حيث هي هي فهذان الشقان مع انهما في غاية

انهما يوجبان المطلوب وهو قدم الجزئي ولما ان قدم بعض التشخصات او جميعها آخر في افادة
المطلوب وهو قدم الجزئي باطلان في نفسهما لان الطبيعة الكلية بما هي هي يجب ان يكون
سادية النسبة الى جميع افرادها فلا تقتضي تعينا دون تعين والا لم يكن من حيث انه
كلي وما قيل ان الكلي قد تقتضي انحصاره في فرد معين كما قد قيل في العقول العشرة
انها انواع متباينة كل نوع منحصر في فرد نظرا الى ذاته او كما قد قيل في الانواع الازلية
مادل ومردود فح وجود الكلي في بعض دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجح ووجوده في
ضمن الجميع او يوجب وجود عدم التناهية وانما قلنا ان وجود الكلي في ضمن البعض
يوجب الترجيح بلا مرجح لان الكلي بما هو هو اقتضى تاما لذلك البعض المعين من
الافراد او لم يقتض على الاول لزوم الترجيح بلا مرجح لعدم انقاء من استواء نسبة
الكلية بما هو كلي الى جميع افراده وعلى الثاني لزومه ايضا لان الكلي لما وجب وجوده لعلة
التامة وهو لم يوجب ايجاب تاما تعينا فوجوده في ضمن تعين معين ترجيح بلا مر
جح فان قلت سلمنا ان الكلي لم يوجب تعينا معينا لكن لزوم الترجيح لجواز ان
يوجب التعين المعين شي آخر من افراد ذلك الكلي او غيره قلت افادة التعين
المعين ان كانت من شي آخر فالكلام عائد اليه ان كان كليا فبانفراده لا يجوز
ان يكون موجبا للتعين كما تقرر في محله ان الكلي بانفراده لا يفيد التشخص وان
كان جزئيا صرفا او مع انضمام كلي اليه فينتقل الكلام الى ذلك الجزئي بان جعله او علة
علته التامة اما نفس الواجب تعالى فيلزم فلزم فلك الجزئي فهو رجوع الى الشق الاول
من الترديد الثاني وان لم يكن الواجب جل ذكره علة تامة لذلك الجزئي ولا لعلة الجزئي
ولا لعلة علة الجزئي وهكذا فيكون الواجب علة تامة لكل لاحق بشرط سابقه سواء كان

وجود السابقات واللاحقات معا او بدلا على سبيل الشرطية او الاعداد من الترديد الاول

وستبين بطلانه عنقريب فابدا، وهذا الاحتمال من المعترض اعتراف منه بان الشق الاول

من الترديد الاول كما عرفت بيانه انفا فكانه غفل عن تقرير الشقوق المذكورة مفصلا

وعلى الثالث اي ان لم يكن الواجب تعالى علة تامة كافلة لشيء من الممكنات فاما ان لا

يكون علة اصلا لا بانفراده ولا بانضمام شيء اليه امتنع وجود الممكن اليه راسا واما ان

يكون علة لواحد بشرط سابقه ولسابقه بشرط سابق سابقه فيكون علة ناقصة

لكل واحد من احاد السلسلة ولا يكون تامة لشيء ويكون احاد السلسلة السابقات و

المسبوقات بلا تناه في جانب الازل على ما زعمه الحكماء فنقول اذا كان الواجب تعالى

علة ناقصة لكل واحد من احاد السلسلة فوجوب وجود كل واحد من الاحاد به تعالى مشروط

بوجود سابقه وسابقه لسابقه لان وجوب وجود الممكن انما هو بشرط وجوب

علته التامة فاذا فرض وجوب وجود السابق يجب وجود اللاحق واذا فرض عدم اللاحق

مع عدم سابقه لا د عدم سابقه مع عدم سابق سابقه وهكذا ولو كان لا الى

نهاية وبالجملة فرضنا عدم السلسلة بتمامها مع وجوب وجوده تعالى بذاته فهذا النحو

من العدم جائز على السلسلة واحادها والواجب تعالى لم يكن علة تامة لشيء حتى

يوجب ذلك الشيء او يلزم التخلف المستحيل وهو تخلف المعلول عن علته التامة فاذا

كان بعض الانحاء من العدم جائزا على الممكن لا يجب وجوده لان احد النقيضين اذا

كان جائزا كان الاخر كذلك واذا كان احدهما ممتنعا بالذات او بالغير كان الاخر واجبا.

كذلك وبالعكس ونقيض الوجود السلب الكلي فما لم يمتنع السلب الكلي لم يجب وجوده وما دام

لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد ممكن اصلا والحاصل انه لا بد لوجود الممكن من

ولا يكون الواجب تعالى علة تامة لشيء من احاد السلسلة وبدون رجوع الى الشق الثاني ح

علة موجبة لوجوده فالموجب اما النفس فذلك بطلت او ي نسبته الى جانبي وجوده وعدمه
واما علة التامة وليست الا بانضمام السابقات معه تعالى وقد فرض عدم كل في ضمن
عدم الجميع وهذا طور من العدم لا يمنع الا بان يكون نفس الواجب تعالى علة تامة
له او يكون علة تامة لشيء من علله التامة البعيدة او القريبة وقد فرضنا في هذا
الشق ان الواجب تعالى ليس علة تامة لشيء من الممكنات اصلا وهذا كما قالوا في
بيان اثبات الواجب تعالى انه لو لم يكن في الوجود واجب لذاته لامتنع الوجود مطلقا
لان الممكنات الصرفة ان كان وجوب وجود كل بآخر منها اما على سبيل الدور فبطل
واما على سبيل الانقطاع الى واحد فالكلام في موجبه وان كان بدون الانقطاع
على سبيل التسلسل فالاحاد المتسلسلة وان كان كل لاحق منها مستفادة لسابق منها لا يحصل
منه لم يشترط وجوده فاذا فرض عدم اللاحق مع سابقه وسابقه مع سابقه وبالجملة
فرضنا عدم السلسلة بتمامها فيجوز عدم كل واحد منها معا لعدم موجب يوجبه فاما فرضنا
عدمه مع عدم موجبه فلا يوجد ممكن اصلا لان الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا
طور من العدم لا يمنع الا بدخول الواجب تعالى في سلسلة العلة كما ظهر من هذا
البيان دخول الواجب تعالى في سلسلة العلة لافادة وجوب وجود الممكن لكن لا يظهر
منه كونه تعالى علة تامة لذلك الممكن الموجود علة تامة لعلة التامة وهكذا وبالجملة
لابد من انقطاع السلسلة اليه تعالى لا بان يكون هو علة ناقصة لكل ولا يكون تامة لواحد
فان العلة الناقصة لا يفيد الوجوب فوجوده كعدمه في هذا الحكم وهذا ليس في الحقيقة
بانقطاع السلسلة اليه تعالى فان الانقطاع لا يكون الا بعد تمام الوجوب منه تعالى
ولا يتم بالناقصة بل طريق انقطاع السلسلة ليس الا بان يكون الواجب تعالى علة

تامة لشيء من الممكنات فيجب في تلك من علة وجب بذلك الشيء شيء اخر وهكذا ومن ههنا
يلوح ان ارتباط وجوب وجود اللاحق من العلة القديمة بواسطة روابط ولو الى لا نهاية
بان يكون القديم المحض علة ناقصة ويجب وجود اللاحق من القديم المحض بواسطة
رابعة وتلك الرابط وجب برابط اخر وهكذا باطل مط سواء كان ذلك اللاحق والروابط
من قبيل المعدودات المنفصلة او يكون من قبل الكميات المتصلة وبيان بطلانه
قدم مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده والجواب عن هذا الدليل على سبيل المنع
بتجويز ان يكون الواجب تع علة تامة لبعض الممكنات لكن تخلف لعدم امكانه
في الازل او بان يكون الواجب تع علة تامة للوجود الازلي بل اللايزالي على
سبيل وقع في ذيل المسالك الالهية او على سبيل النقض بالحادث اليومي فان خلاصة
الدليل جارية فيه او على سبيل المعارضة باجراء البراهين المبطلة للتسلسل بناء على
ان القدم الشخصي يلزم للقدم النوعي والقدم النوعي يلزم التسلسل على ما زعموا
ما زعموا سينكشف لك حاله بما نتلوا عليك مما تلي عليك من تحقيق الحق في هذا الباب
بحيث يستقر عليه اراء اولي الالباب والله ولي التوفيق والهداية في البداية والنهاية
ان جميع ما لابد منه للممكن اما في الازل ام لا على الاول يلزم قدم
ذلك الممكن لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وعلى الثاني فاما ان يحدث الممكن
بدون حدوث شيء اخر فيلزم وجوده بلا تمام علته او بحدوث شيء اخر فينقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما تقرر في موضعه واجيب عنه بوجوه
فليجوز ان يكون الشيء الاخر الذي هو علة موجبة للحادث معدا له والعلة الموجبة لذلك
الشيء ايضا معدا وهكذا فيقبل كل حادث حادث هو قد للاحقه الى ما لا يتناهي فلم

لم

يلزم التسلسل في المتعاقبات وهو ليس بمستحيل عند الحكيم فلم يتم الدليل وغاية ما يلزم منه
القدم النوعي لكن لم يثبت القدم بالشخص على ما زعم الحكماء والقدم النوعي قد
قال بعض منا ايضا وقد عرفت فساده انفا لا مر ان القديم الثابت علة تامة لواحد
من احاد هذه السلسلة ام لا على الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يكون وجوب كل واحد
مشروطا بالسابقة فلو فرضنا عدم اللاحق مع عدم السابقات باجمعها لم يجب واحد
لان الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وقد علمت ان هذا طور من
العدم لا يمتنع الا ان يكون الواجب بنفسه علة تامة لواحد وما لم يجب لم يوجد والا يلزم
الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان الحكماء بعد تجويزهم تسلسل المتعاقبات الغير المتناهية منهم
من قنع لربط الحادث بالقديم على هذا الطريق بان يكون اللاحق مرتبطا بالعدم
بواسطة السابق ويكون السابق معد اللاحق متقدما عليه زمانا ايضا ولا يكون
الثابت القديم بواسطة السابق ويكون معد اللاحق علة لواحد منها وذلك باطل
لما عرفت بل هذا البيان كما يبطل طريق الاعداد المزعوم كذلك يبطل طريق الشرطية
ايضا بان يكون السابق شرطا مجامعا للاحق ولا يكون القديم علة تامة لواحد
وبالجملة ما لم يكن القديم علة تامة لواحد من الشي من الممكنات او علة تامة للعلة
التامة لا يوجد ممكن فضلا عن حادث وعدم التناهي هاهنا لا يغني في شي وقد
عرفت وهذا البيان حقيق بالحفظ لعله لا تجد من غيرنا وسياتي بفضل الله تعالى
بيان اخر على هذا فبتسليم ان العلة التامة للممكن ازلي لكن لم يوجد
لعدم امكانه الازلية وتجويز التخلف بناء عليه ودفع بان امكان الازلية اما من
علل الوجود في الازل فكيف تسليم العلة التامة والا فكيف انتفى الممكن في الازل

بانتفائه مع تمام العلة التامة وهو ليس من دواخلها وان اردت ان نقرب

قال الامكان اهو علة للممكن ام لا فاعلم انه ان اريد به المفهوم الانتزاعي فليس في

شيء وان اريد مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الظ لان علية الانتزاعيات النفس

الامرية راجعة الى المصداق فعلى طريق الجعل البسيط لما كان المعلول نفس ذات الممكن

وليس لمصداق ايضا الا نفسه فلا يصلح العلة لانه يرجع الى علة الشيء لنفسه وان جعل عينه

الممكن بما هي مصداق الامكان علة فيلزم كون المتأخر علة للمتقدم لان مرتبة

اعتبار الشيء مع امر متاخرة عن مرتبة ذات الشيء وان قيل الامكان علة تاثير

الفاعل فهو من الشرائط قلنا ان اريد المفهوم فليس في شيء وان اريد نفس الممكن

المصداق فهو عين المعلول فيلزم ان يكون الشيء شرطا للتاثير وان اريد الممكن

بما هو مصداق الامكان فيكون نفس المعلول مع صفة شرطا للتاثير فيه وهو اخس

من الاولين وان ارجع الشرطية الى الصفة فهو رجوع الى الشق الاول وان قيل

ان الممكن بما هو مصداق الامكان شرط المجعولية فيرجع الى علية احد الاعتبارين

للاخر قلت فبعد التسليم لا خير فيه لانا انما نمنع علية الامكان للممكن المعلول بما هو معه

وعلية الامكان لوصف من اوصافه لا ينكر فان المجعولية كالوجود صفة من صفات

المعلول لا دخل لها في المعلول بما هو معه وهو على طريق الجعل البسيط نفس الماهية فلو قيل

ان الامكان وان لم يكن علة لنفس المعلول بناء على الاتحاد المذكور فلم لا يجوز ان

يكون علة لوجود الممكن فهو خلط للكلام لان الكلام كان على طور الجعل البسيط

واعتبار الوجود في المعلول على هذا الشق قطعا لك الصفة الاخرى وان قيل ان المجعولية

والجاعلية متضايفان فشرطها شرطها قلت سر انضمام ما عني به فعد ومن هنا قال

المتاخرين ان الامكان من الامور الاعتبارية لا دخل له في العلية بل هو كالمباينة
فان المص عالم يكن مباينا لعلته لا يصدر عنها كذلك حال الامكان فان الشي ما لم يكن
ممكنا لم يوجد ولا يثبت بهذا البيان الا اللزوم دون العلة كما في المباينة بعينه فانا
نعلم ان المص نفسه يصدر من علته والمباينة من اللوازم فكذا حال الامكان كيف
ولو كان حاجة الممكن المص معللة بعلية امكانه الخارجة من نفس المص لجاز انقلاب
المواد اذ النظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخارجيات فان قلت ان لم يكن الامكان
من العلة فاذا فرض تحقق العلة التامة ولم يوجد المع لعدم امكانه كما ذكر في هذا الجواب
لزم التخلف المستحيل لانا نعلم قطعا ان المع في هذه الصورة لا يمكن تحققه قلت
المص لما لم يكن ممكنا حينئذ فيكون محالا والمحال بما هو محال لا يكون له علة فالقول
باستحالة المع بجهته اوجهات مع القول بتحقق علة التامة بتلك الجهة او الجهات
تناقض ومن هنا يظهر ان هذا الوجه من الجواب سخيف من اصله مع قطع النظر عن
ترديد الدافع ثم اعلم ان هوية الممكن بنفس ذاتها وخصوصية حقيقته الخاصة تابعة
لعلتها فايضة منها بلا تخلل واسطة اذ صدق مفهوم عليه كما ان المهيات العرضية بنفس
حقيقتها الخاصة تابعة لمحلها والتعليل المستفاد من قولهم انما تابعة لمحلها لكونها
عرضا مسامحة وكيف فان العرضية من عوارض المقولات التسع العرضية فلو كانت
تابعية العرض وناعتية نظرا الى العوارض لم يكن بنفسه تابعا وناعتا ولا دخل للعوارض
في اثبات الناعتية التي هي مقتضى خصوصية حقيقته الخارجية فكما ان التوقف
على العلة والحاجة اليها بالنظر الى خصوصية ذات المع مع لوازمه فكذلك الامكان وسلب
الضرورة منتزعات عن نفس خصوصية المهية ولوازمها وكذلك صدور المص عن علته حاصل

حين تحققهما وفيضانه من لوازم ذاته فليس شيء منها علة لشيء واما على طور الجعل المؤلف
فلا دخل لها في العلية لانها تابعة للاعتبار وان اريد بالامكان كيفية النسبة في مصداقه فان اريد
نسبته اللابدية التي في مرتبة الحكاية فلا دخل لها في العلية لانها تابعة للاعتبار وان اريد النسبة
الخارجية التي هي في مرتبة المحكي عنه فليست عبارة الا عن حلول الوجود الانتزاعي فهو اولى
باعتباريته ومنشاره في الخارج ومصداقه نفس القابل من الممكن وهو لا يصلح علة لوجودها
لان القابل للوجود لا يكون علة لوجوده و استناده الى الجاعل على ما اعتبر وافي انتزاع
الوجود من الماهية ايضا اعتبارية واعتبار الجاعل لا يعدو العلية الا المفيد لانه علته وبرسم والمعلول بما هو
معلول لو كان معلولا في احتياجه الى العلة لامر زائد سوى نفس المعلول لكان مع قطع النظر عن
ذلك الزائد غير محتاج فيكون غنيا والغني بذاته لا يحتاج بالضرورة الى خارج وانما قلنا فيكون غنيا
لانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين على ما صرحوا به ايضا لو كان الامكان علة
لكان توقف المعلول على علته وحاجته اليها وتاثره منها كلها علل المعلول فان هذه المفهومات
متغايرة فان التاثر معلل بالحاجة وهي بالتوقف وقد قالوا امكن فاحتاج فتاثر ولو
وصل انتفاء الحاجة والتاثر والتوقف في شيء لم توجد من العلة البتة فلو كان انتفاء
الماهية مع انتفاء شيء دليلا على علية الشيء لها لكان جميع هذه المفهومات وامثالها
علة وليست قطعا لان التقارن مع الانتفاء لا يقتضي الا اللزوم بحسب قولهم امكن فوجد
يتحلل الفاء للشعر عن العلية ايضا فانه مع وما قد يقال ان الممكن لو لم يكن امكانه قبل
تحققه ناشئا عن نفس ذاته كيف يصح تحققه من علته المفيدة فلما كان تحققه من الغير
وامكانه بذاته ولا نكران ما بالذات متقدم على ما بالغير فيثبت تقدم الامكان على
تحقق الممكن وهو المطلوب فنقول هذا البيان ايضا فاض باللزوم بينهما دون العلية والتوقف

وتقدم

ما بالذات على ما بالغير لا ينفيض التقدم العلي والطبعي اللذين كلامنا فيه بل هو نحو
تقدم اخر على ما ذكر في تقدم عدم الممكن على وجوده في قولهم كل ممكن حادث ذاتي
لوجوده بعد عدمه لما ان الممكن لما لم يكن وجوده عن ذاته فيكون سلب الوجود في مرتبة
الذات لانه نقيضه فاذا انتفى الوجود تحقق نقيضه وهو معنى العدم بعينه وما قيل ان
ارتفاع النقيضين جائز في بعض المراتب فبمعنى اخر فلما كان العدم من ذات الممكن
والوجود له من غيره تقدم العدم على الوجود لما ان ما بالذات يتقدم على ما بالغير كما قلتم مع
ان هذا التقدم لم يعد من العلة في شيء بل صرحوا بانه نحو تقدم اخر غير الخمس او السبع المشهورة
وقد ذكر مفصلا في موضعه فليرجع اليه من اشتهى والاظهر ان يقال علته الا بكان اما بالمفهوم
فقد ظهر بطلانه واما النفس الهيئة التي هي منشاء ومصداقه فان كانت علة للهيئة صارت
علة لنفسه على الجعل البسيط وان كانت علة لوجوده فعلى طور الجعل البسيط لا يصح لان الوجود
لا دخل له في المعلولية وعلى المؤلف يلزم كون الهيئة القابلة للوجود للوجود اللايزالي ولما
كان الفاعل القديم جلت قدرته فاعلا مختارا اراد وجود المعلول في اللايزال فلا يوجد
الا كذلك جوزوا التخلف بناء على صحته في الفاعل المختار ودفع بان الارادة القديمة اما كافية
فيلزم وجود المعلول في الازل والا يلزم الترجيح بلا مرجح حين وجد المعلول بحض تلك العلة
ام لا فيجب ان يتوقف المعلول على شيء اخر حتى يكون بانضمامه تامة كافية لمنع انه خلاف
المفروض ينقل الكلام الى ذلك الشيء وهو قديم ام حادث وكلاهما باطلان على الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح كما مر وعلى الثاني يلزم التسلسل المستحيل وسياتي ما يتعلق هذا الجواب مما له وعليه
وتحقيق الحق فيه فبالنقض بالحادث اليومي مثلا فان خلاصته الدليل جار فيه
بان يقال علته التامة ان كانت قديمة يلزم قدمه وان كانت حادثة فلا بد لها من علة

تامة اخرى وهكذا حتى يلزم التسـ والجواب عنه بانه احتمال لزوم التسـ في المتعاقبات بان
يكون الحادث المفروض معلولا لسابق وسابقه سابق لا الى نهاية على سبيل الاعداد فلم
يلزم التسـ في المجتمعات وتسلسل المتعاقبات لا يوجب الف وضعف كما عرفت من ابطال
سبيل الاعداد في ربط الحادث بالقديم بالبيان الذي مر وسيجيء وجوه اخر للابطال وقد يجاب
عن هذا الوجه بالتزام وجود متصل غير قار قديم باعتبار ذاته متجدد باجزائه تجدد والا
زمانداته نظرا اليه بلا مدخلية شيء آخر ليلتزم الرجوع الى التسـ المستحيل وذلك كالحركة
والزمان فانهما قديمان واجزائهما اللازمة التجدد حادثة فباعتبار ذاته القديمة
معلول عن القديم وباعتبار الاجزاء المتجددة علة لحدوث الحوادث فنوقش فيه
بان علة تجدد الاجزاء ما هي فينقل الكلام حتى يلزم التسـ هذا لحيث عن كيفية ربط الحادث
بالقديم انه كيف صدر عنه مع التخلف فانه لا بد من رابط فاضطرب كلامهم للدفع
هذه المناقشة فقال العلامة الدواني بما حاصله انه لا يلزم التسـ المستحيل اي التسـ في
المجتمعات لعدم اجتماع الاجزاء في الحركة ولا يخفى وهنه لان كلام المناقش كان في علة
جزء معين مثلا ثم في عليته وعلية وهكذا دلالك في لزوم التسـ على سبيل الاجتماع
ح ولا نظر الى الاجزاء المتعاقبة في الحركة د قد بينه هو نفسه بقاده وقد يقال ان
ان من الاسباب ما يعدم لذاته ويتجدد بذاته كاجزاء الحركة لا يصلح البقاء في
عدم كل جزء منه خارجة هذا ما قال بهمار ولا ان من الاسباب ما يعدم لذاته
لما صح حدوث وذلك في الحركة لذاتها كالاجزاء تفوت وانت خبير بان القول
بكون عدم الشيء مقتضى ذاته قول باجتماع النقيضين وان قيل ان معنى
الاقتضاء وعدم صلاحية للوجود في الزمان الثاني وخروجه عن بقعة الامكان الى

الامتناع

الامتناع فهو بعد تسليم لا ينفي العليل لان التسلسل المستحيل عند وجوده لازم في علله و
لزوم وجود جزء جزء للحركة بنفس طبيعتها بلا موجب مجامع مخصص لجزء معين في كل
حد فان كان المخصص امرا آخر فالكلام في علله بد ضرورته وان كان السابق مخصصا للاحق
على طريق الاعداد فقد ابطلناه من قبل وان شئت قلت الحركة الصادرة عن القديم كما
اعترفتم ان كان المراد بها القطعية فلا يصح لما تقرر ان الامر الغير القار لا يصدر الا عن غير
القار كما قال الشيخ ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما
امكن وجود حركة وان كان المراد التوسطية فان صح صدورها عن القديم كما قال المحقق الطوسي
لكن وجودها لا يتصور بدون تحقق حصولها في حدود ون حد فتعين الحدود اما لازم
لذواتها فكيف تخلف وتبدل مع استمرار ذاتها الشخصية وان كان تعيين كل حد
لسابق وسابقه بسابق وهكذا فقد بطل من قبل مرارا وان كان لسبب آخر فالكلام
عائد الى علله حتى يلزم التسلسل المستحيل فانقلت البيان المبطل بسبيل الاعداد كما ذكرتم
سابقا انما يحكم بالابطال فيما اذا كان القديم علة ناقصة للحوادث غير مقتضية لشيء
وكونه تاما انما يستفاد بانضمام شرط او معد لاحق معه فح صح قولكم اذا فرض عدم السلسلة
بتمامها جاز العدم على كل فلم يجب وجود واحد لان القديم ح لم يقتض واحدا فلم يوجد فاحدا
بخلاف ما نحن فيه من التوسطية فانها مقتضية لحدود لان وجود الحركة بدون
الاختلاف لحدود فيها مح قطعا قلنا هذا اول الكلام انها ان اقتضت حدا معينا فكيف
تبدل الى اخر ما بيناه انفا فلا بد من اختيار شق من الشقوق وقد ابطلناه وقولكم ان
الحركة مقتضية لحدود مسلم لكن بعد تسليم وجودها في الازل لا يجوز استحالة وجودها في الازل
كما زعم المتكلمون نعم بعد ما ثبت ان الغير القار لا يصدر الا عن مثله كما مر وان الحق

التامة اللازمة المجامعة مع المعلول ثم ان لا يوجد الحركة كما سيجيء بيانه فقد يستدل بوجود الحركة على ابطال ما يثبت من الاصلين كما ستعرف وقال المحقق الطوسي ان هنا سلاسل ثلثة الاولى من الحركة القديمة الابدية والثانية من الارادات والثالث من التخيلات وسلسلة التخيل علة موجبة لسلسلة الارادة وهي لسلسلة الحركة فجزء من الحركة معلول لجزء من الارادة وهو لجزء من التخيل وهو مع الحركة وهكذا الى نهاية وكلامه هذا بني على ما اطلقوا عليه من ان دليل القار لا يصدر الا عن غير القار كما بين في محله وهذا الملك من الجواب ما اراد به المحقق في ربط الحادث بالقديم وهو مما يقضي منه العجب سخافة من وجوه فلان استناد السلاسل المعدودة بعضها الى بعض بحيث كانت حاجة الثالثة الى الاولى كما فيما نحن فيه فاض بالذوق المستحيل والقول بان هاهنا العلية والمعلولية بحسب تقسيم الاجزاء بان جزء من الحركة معلول لجزء من الارادة وهو لجزء من التخيل وهذا التخيل لجزء سابق من الحركة غير الجزء الاول المع بينها وهكذا الا يغني في شيء لان تقسيم الاجزاء في المتصل الوحداني تابع للانتزاع والكلام في الموجود الذي الخارجي الذي لا دخل للانتزاع فيه فمع قطع النظر عن اعتبار الذهن ليس في الخارج الا تلك السلاسل الثلث كلواحد في موجود بوجود واحد وشخص واحد فاذا قطعنا النظر عن تحليل في اجزائها لا يكون في الخارج العلية والمعلولية الا في وجود واحد وهو الدور وذلك ظاهر فلما كان جزء من الحركة مستندا الى جزء من الارادة وهو الى جزء من التخيل ثم هو الى جزء سابق من الحركة غير الجزء الاول المع بينها احترازا عن لزوم الدور فقد استند جزء اللاحق من الحركة الى السابق منها ولو بواسطة وهو يرجع الى سبيل الاعداد في اجزاء الحركة وقد عرفت بطلانه وسيجيء وجه اخر لابطاله

فلذا

فلانه قد وجب اذن عدم لزوم المجامعة بين الوجب والموجب لان الجزء
العين المفروض من الحركة لما وجب بارادة وتخيل خاص فيهما اما سابقان عليه
فلزم عدم المجامعة واما مع ذلك الجزء من الحركة فهذا التخيل ان وجب بهذا الجزء
من الحركة يلزم الدور وان وجب لجزء سابق من الحركة كما ذكرتم يلزم عدم المجامعة
البتة فقد اعترفتم بتخلف المعلول عن علة الموجبة مع ان دليلكم مبني على جواز التخلف
والا فلا حاجة لربط الحادث بالقديم الى علة موجبة غير نفس القديم فيمكن ان يقول ان
القديم علة موجبة للحادث ويجوز التخلف وايضا لما كان جزء الحركة بالاجرة
مستندا الى جزئها السابق فلا فائدة في اعتبار التسلسل بل سلسلة واحدة من
الحركة كافية على هذا السبيل اي سبيل عدم شرطة المجامعة بين الموجب والموجب
فبالمعارضة باجراء البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء كانت في المجتمعات وفي
المتعاقبات وهذه المعارضة مبنية على ان القدم الشخصي عندهم ملازم للقدم النوعي
ووجود فرد ما على العدلية في كل خاص والا فلا منافاة بين القدم الشخصي الذي
زعمه الحكيم وبين بطلان التسلسل في المتعاقبات وتقرير البراهين على ما
يتناول المجتمعات والمتعاقبات بل الماديات والمجردات بحيث لا يخالطها
مغلطة ولا يمازجها سفسطة سيجيء من بعد ان شاء الله تعالى وهو المسلك
الثالث الموعود من مسالك القدم وفي ذيلها تحقيق الكلام وتنقيحه على ما ينبغي
من قدم العالم وذلك لاثبات وجود الزمان المتصل الغير القار الذي هو كم بذاته
فلا بد له من محل وهي الحركة ولا بد لها من محل وهو الجسم ثم انه لا يقبل العدم السابق
ولا العدم الطاري لما يلزم من عدمه وجوده فثبت قدمه يلزم قدم الحركة والجسم

الشخصي والدليل على وجوده مذكور في الكتب ومحصله ان في العالم قبلية وبعدية في الحوادث
المتعاقبة وليست الحوادث موصوفة بهما بالذات بضرورة القبل هنا وبعد مع
فلا بد من موصوف بهما بالذات اي بلا واسطة في العروض قطعا للتسلسل فلما وجب
ان يكون ذلك الامر قبلا وبعدا بذاته ونفس حقيقته فيكون بذاته ذا الابعاض و
اجزاء والامر المتصور تقدم شيء منه على شيء آخر لانه ان كان الابعاض والاجزاء في
الشيء الاخر رجع القبليات والبعديات اليه اولا وبالذات وهو خلف فيكون
تلك الاجزاء بالضرورة بالقوة لا بالفعل فيكون ذلك الامر متصلا لا ما فرضنا معه حركة
متصلة متقدم كل جزء منها على آخر والاجزاء المفروضة فيها لا الى نهاية قطعا لا
نطباقها على المسافة المتصلة فيما تقبل المسافة الثابت بابطال الجزء الذي لا يتجزى
يثبت اتصال الحركة وبانطباقها يثبت اتصال ذلك الامر المسمى بالزمان لانطباقه
عليها فيلزم ان يكون ذلك الامر كما بذاته متصلا بنفسه اما الكمية فلقبولها الا
نقسام بالذات الى تلك الاجزاء واما الاتصال فقد ظهر بالانطباق على
المتصل ويجب ان يكون غير قار الاجزاء لاتصافه بالقبلية والبعدية نظرا الى
تلك الاجزاء المفروضة وعدم قراره لا بد ان يكون بذاته لا بواسطة امر آخر والا
لرجع الاحكام كلها الى ذلك الامر فهو المسمى بالزمان لانا لا نعني بالزمان الا
ما فيه القبلية والبعدية بالذات بلا واسطة في العروض فلو كان عدم قراره
بالغير لكان ذلك الغير هو الموصوف بالقبلية والبعدية بالذات فهو الكم المتصل حقيقة
لان الاتصاف بعدم القرار بالذات وبالقبلية والبعدية بالذات لا يكن بدون الكمية وا
الاتصال بالذات فثبت كم متصل غير قار بالذات وهو المعني بالزمان فهو مناط القبلية

والبعدية

والبعدية اللتين وجدنا في الوجود الحادث فمن الحوادث ما يكون ما جزئه السابق

فسابق وما مع جزئه اللاحق فلاحق فالتقدم والتأخر فيهم بالذات في الغير بواسطة

فالزمان إن كان موجودا خارجيا فذاك وإن كان انتزاعيا فلا يكون انتزاعيا محضا لكونه

منشأ للتقدم والتأخر الواقعين فلا بد له من منشأ انتزاع في الخارج ولا

يكون ذلك امرا ثابتا لان الثابت مما هو ثابت لا يكون منشأ لغير القار

فيكون غير قار فذلك هو المسمى بالزمان المطلق ولا حاجة الى الامر الانتزاعي

ويجب ان لا يكون له عدم قبل وجوده في جانب الماضي والا لكان عدمه قبله

قبلية وجوده بعده وهذه القبلية والبعدية لكونهما زمانيين لا بد لهما من زمان

ايضا وقد فرض عدمه وهو خلف وكذا لا يكون له عدم بعد وجوده فثبت الازلية

والابدية ويلزم منهما لا تناهي الزمان في الجهتين فان الازلية والابدية في

الامر الغير القار لا يتصور ان بدون لا لان المراد بالقبلية والبعدية الزمانية

انفكاك المتأخر عن المتقدم بحسب نفس التقدم وهنا كذلك فقد ثبت ان

الموصوف بها بالذات هو الزمان ليس الا ولا بد لكونه كما من محل ولكونه

غير قار ان يكون ذلك المحل مثله وهي الحركة ولا بد لها من محل فهو الجسم وقد

لزم من قدمه قدم الحركة والجسم ضرورة وهو المطلوب وهذا المسلك هو العمدة في

المسالك عند الحكيم ولا يرد النقض على هذا المسلك بالحادث اليومي لان الثابت

ههنا وجود الزمان والحركة مع كون عدم قرارهما وقبلية بعض اجزائهما على بعض

بالذات فبحسب تجددات اجزائهما يحصل حدوث الحوادث لكن يرد عليه المعارضة

باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في المتعاقبات كما في المجتمعات المرتبة وفي الاعراض

كما في الزمانيات بحسب الاجتماع في الآن او في الزمان المتناهي وفي المجردات كما في الاوليات
وهذه المعارضة بناء على ان قدم الزمان مستلزم للاتناهيه كما عرفت الفا والا فلا منافاة
في قدم شيء مع تناهيه كما في الفلك فلا خير في اجراء البراهين والقدح في هذه المسالك بمنع
كون الكمية من خواص مقولات العرض كما زعمه المتاخرون او بمنع كونه متصلا وحدانيا
من الازل الى الابد حتى يلزمه حركة واحدة متصلة منطبقة الحشم فلا يلزم شخصي متصل
الحدوث نعم يرد عليه انا سلمنا انه لا بد لاتصاف الاشياء بالقبلية والبعدية من موصوف
بالذات بمعنى بعين الواسطة في العروض قطعا للتسلسل في المجتمعات لكن يجوز ان يكون
ذلك نفس الحركة بذاتها وتتقدم وتتاخر لا ان يكون امرا اخر ويدفع بانه مع انه خلاف
القدم المطلق ولا ينافيه الحركة مشتملة على اجزاء في حد ذاتها اولا على الثاني فكيف
تتقدم هي الشيء او تتاخر شيء بذاتها وعلى الاول فلا يكون تلك الاجزاء بالفعل
لانطباقه على المسافة المتصلة بل يكون بالقوة فهي متصلة ضرورة فيكون هو
المسمى بالزمان لانا لا نعني بالزمان الا الكم المتصل الغير القار بالذات وقد لزم
لك من البيان لانا لكن لما كانت الحركة على قسمين الاول التوسطية وهي حالة
بسيطة شخصية ثابتة للمتحرك مستمرة من المبدء الى المنتهى لا جزء لها لا بالقوة ولا بالفعل
فهي بذاتها امر ثابت ليس المنتهى للاجزاء لها لا بالقوة ولا بالفعل فهي بذاتها امر ثابت
ليس بمتجدد ومنصرم ما دام المتحرك مستمر بذاته ومختلف النسب مع حدود مسافة فليس
فليس في ذاتها قبلية وبعدية لانها ليست بذات اجزاء بالفعل ولا بالقوة فلا يكون زمانا
والثاني القطعية وهي الحركة التوسطية مع امتداد منه في امر اعتباري اجتماع امرين منفصلين
وليس لها حقيقة متحصلة وحدانية والزمان لما ثبت كونه كما متصلا غير قار فقد ثبت

حصه

حقيقة متحصلة وحدانية والزمان لما ثبت كونه قطيعة لان الامتداد الداخل فيها ان
كان امتداد المسافة كما في الحركة الاينية فقد ثبت في مقامه ان الحركة الاينية لا تكون
دائمة وان كان ما يجري مجرى المسافة مما فيه الحركة من المقولات من وضعية او غيرها
فلا امتداد ولا تكية فيها وقد بين في مقامه ان الزمان تعاقب الحركة لوجوه مذكورة في
مقامه فلا حاجة الى ان نفصله تفصيلا واذا بلغ الكلام الى هذه النصاب فاعلم:
ان ههنا مقامين الاول تنقيح الاجوبة عن المسالك المذكورة وفيه الجواب عن
الدليل الذي استدلوا به على وجود الزمان والثاني ان تسلسل المتعاقبات سواء
كانت على سبيل الاتصال كما على تقدير وجود الحركة والزمان المتصلين على ما زعم
الحكماء او لا على سبيل الاتصال وذلك ايضا على نحوين اما بان يكون كل لاحق معلولا
لسابق عليه كما على تقدير اعداد الحوادث بعضها لبعض لا الى نهاية او لا يكون :
اللاحق معلولا للسابق على جميع هذه التقادير كما في المجتمعات وفي ذيله تفصيل
الله سبحانه يظهر ان الحق ما ذا فنقول في تنقيح الاجوبة ان الجواب بالنقض بالحادث
اليومي وارد على المسالك الاول الثاني فان التخلف بين المعلول وعلته التامة لما لم
يجز كما هو صريح عندكم لا يحتمل التحكيك بالتشكيك فيه بناء على لزوم الترجيح بلا مرجح فانه
سواء كان جزء من الامر المتصل كالحركة او الزمان او من المعد وذات المنفصلة كما
لحوادث علة الموجبة له يجب ان يكون معه وكذا علة علتها وهكذا حتى يلزم التسلسل في المجتمعات
ومع ذلك لا يغني لربط الحادث بالقديم فان الحوادث المجتمعة كحادث واحد في عدم افادة
الربط وان كانت سابقة عليه فالتخلف لازم ضرورة وحله الذي هو جواب عن النقض
والدليل معا ليس الا بعد التزام الاستناد بحدوث الارادة بمنع استحالة التخلف عن

العلة التامة اذا كان الفاعل مختار الفعل بارادته فان العلة الموجبة الكافلة على قسمين
واما ان يوجب بذاتها بلا مداخلية خصوصية الارادة كايجاب الاربع الزوجية وايجاب طلوع
الشمس لضوءه فالتخلف الزماني مستحيل قطعا بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح واما
ان يوجب بمدخلية خصوصية الارادة فالتخلف الزماني في هذه الصورة اذا اراد الفاعل
فعله في زمان آت مع الاستحالة كيف ولا يلزم منه الترجيح بغير مرجح فعدم وجود المعلول
مع تحقق الارادة التامة من قبل ووجوده في وقت بعده ترجيح بنفس خصوصية الارادة
لاقتضائها وجوده على ما في الآن بخلاف الصورة الاولى لان الموجب هناك نفس
خصوصية الذات الموجودة للعلة فوجوده تارة معه وعدمه تارة ترجيح بغير مرجح وفرق
ما بين الخصوصيتين فان خصوصية نفس الذات نفس الذات فلا يتخلف المعلول عنها
وخصوصية الارادة ليست نفس ذاتها المتحققة فحسب بل بحسب ما اوجب خصوصية المراد
ارادته على نحو مخصوص في حد مخصوص لعل الحق ان هذا ليس بتخلف في الحقيقة بل
التخلف ح وجود المعلول مع العلة التامة اذا ارادة الفاعل في زمان آت لان المعنى
بالتخلف ان يتخلف المعلول عن نحو مقتضى علته ويتفاوت عما يستدعي عليته لان
المصير الى يجب بالايجاب العلة له بحسب ما اوجبه فالعلة الزمانية موجبة بهذا المعنى من التخلف
دون الانفكاك الزماني فوجود المعلول مع العلة التامة اذا كانت فاعلة بالارادة
والاختيار واراد وجوده في زمان آت الغاء لمدخلية الاختيار والارادة في علية هذه
العلة ورجوع الى جعلها اضطرارية وهذا التزام خلف نعم يرد عليه ان الفاعل اذا اراد
وجوده في زمان آت ان كانت الارادة كافية في وجوده ولم يبق المعلول موقوفا على
شيء آخر من انقضاء زمان محدود هو قبل الزمان الآني المفروض او حدوث شيء من الحوادث

فی ذلک الزمان المحدود لم یبق موقوفا علیه علی الاول الترجیح بغیر مرجح لازم فانه اذا

ثم جمیع ماله فوجوده فی حد من الزمان دون حد مع ان الحدود داخلة فی المصر

تساوی النسبة الیها کما هو مال الشق الاول ترجیح بلا مرجح ضرورة وعلی الثانی فلما کان

وجود المص موقوفا علی انقضاء ذلک الزمان او حدوث حوادث فیه لم یکن العلة التامة

تامة وذلک خلف ویدفع بانه لیس ترجیح بغیر مرجح بل العلة الکافلة مع غایتها اما او حیث

المعه مقارنا بذلک الزمان فلا یوجد الا معه ولم یوجبه مطلق حتی یوجد فی زمان

قبل ذلک الزمان بل وجود المع قبله وجود بلا ایجاب من علة وذلک بط والکلام

الفصل فی جوابه ان اردت بالتوقف بمعنی امتناع وجود المع نظرا الی خصوصیة

ذاته بدون انقضاء ذلک الزمان المفروض او بدون وجود حوادث فیه کتوقف

العرض علی محله فانه بنفس حقیقتها الداعیة یابی عن ان یکون له وجود بلا محل او

او کتوقف الممکن علی فاعله الموجب له اختیاریا کان او اضطراریا فانه بنفس

من الامکانیة یابی عن ان یکون له وجود بلا موجب فهذا المعنی من التوقف

والامکان لیس علی الحقیقة عندهم لکن ممنوع التحقق علی ما زعم المتکلمون کان الحادث

عندهم مع صلوته لوجوده فی کل زمان نظرا الی ذاته اذا اراده فاعله الموجب فی

زمان دون زمان یوجد فی ذلک الزمان فقط لوجوبه بایجاب فاعله لک وانما یوجد الممکن

حسب ایجاب الفاعل المقید لوجوده علی نحو مخصوص وانما خصصه الفاعل المختار الوقت

دون وقت مع صلوحه الموجود فی کل وقت والمرجح المخصص لتخصیص الفاعل المختار

ایاه المصالح العائدة الی ذاته بالنظر الی نظام العالم بتمامه فان العلة الغائیة فی خلق

العوالم کلها مصالح عائدة الیها بنظامه الاتم الاکمل لاقتضاء جود وحکمته تعالی لک فوجود

كل واحد من احاد العوالم على نحو مخصوص مخصوصا بوقت دون بان يكون هذا على
نحو كذا وذلك على نحو كذا وهذا يتقدم على كذا ويتاخر عن كذا بان يوجد في
زمان كذا من دخل النظام المشتمل على المصالح التي هي في الحقيقة علة غائية لخلق
العالم باقتضاء وجوده وحكمته تع وان اردت بالتوقف ان الفاعل المختار
خصص الحادث بوقت نظرا الى تلك المصالح فلا يكون الا تعارضا معه فهذا امر
يتوقف حقيقة بل هو جعل ووضع من الفاعل المختار نظرا الى الحكمة والمصلحة المفيدة
لفاعلية الفاعل فان العلة الغائية وان كانت معلولة عن الفاعل في الوجود
الخارجي لكنها علة لفاعلية الفاعل بحسب الذهن ولذا قيل ان العلة الغائية
كانها الفاعلية فتسامحوا وتوسعوا وقالوا ان الغاية عين الفاعل فالعلة الغائية
التي هي في حكم الفاعلية انما وجبت للحادث على هيئة وجوده النافع لنظام
الكل ويحتمل ان لا يكون في النظام نفعه الا بتخصيص وجوده بوقت كذا اي غير
متخلف عن فاعله فالممكن بوجوده وهيئته المعتبرة في النظام الاجود يقتضي
وجوده كذلك كما قال بعض العرفاء قدس الله تعالى اسرارهم نحن لما لو شئنا جعلناه
جعلناه الها وفي موضع اخر نحن نحكم بما علينا وقد صرح الحكماء بان العلة
الغائية عين الفاعلية فنظام العالم بتمامه مع نقيره وقطميره لما كان هو العلة
الفاعلية والعلة الغائية فانما يوجد احاده كذلك اي على الوجه الداخل في النظام
بتمامه ما يكون معتبرا في النظام بقبلية عن كذا وبعدية عن كذا يوجد كذلك وهذا
ما اراد العارف السري قدس سره لما سئل عنه بقوله يا مرد الحق بالخلق تعالى عما
فان قلت سلمنا ان وجود الممكن بنفسه لم يتوقف الا على ارادة الفاعل جلت قدرته

لكن

لكن وجوده بما هو داخل في النظام بل له توقف بالمعنى الاول على زمان وجد
فيه او على انقضاء زمان سابق عليه ام لا على الاول فلم يكن علته قديمة وهو
خلف مع ان الكلام انما كان في وجوده الخاص الذي به وجد الممكن وعلى الثاني
فوجوده مع ذلك الزمان تيلك العلة القديمة يجب وعدمه من قبل مع
تحقق تلك العلة تخلف موجب للترجيح بلا مرجح قلت اعتبار الوجود بما هو
داخل في النظام ليس الا وجود الممكن مع كونه مقارنا لزمان كذا فهنا ثلثة امور
الاول المجموع بما وليس المجموعية الا اعتبارية فليس لها علة سوى اعتبار المعتبر
كما هو شان الامور الاعتبارية ثم انها منشأ اعتبار وانتزاع وهما الجزءان
وستعرف حالهما والاخران هما نفس الوجود الممكن والزمان فعلة وجود الممكن
على ما هو قديمة لا توقف له على الزمان وعلة وجود الزمان بتمامه ايضا قديمة
على زعم المتكلمين فالزمان عندهم مع كونه انتزاعيا انما ينتزع من الحركات
ومتناه في جانب الماضي بتناهي الحركات وانما اراد الفاعل المختار وجوده
كذلك متخلفا عنه والمعية الزمانية بينهما لكونهما معلولي علة واحدة وهو القديم
المختار والترجيح بغير مرجح لا يلزم على تقدير الايجاب من الفاعل المختار كما
عرفت واما ما خيل لبعضهم من امتداد غير متناه وهمي بين ابتداء حدوث
الحادث والمبدء الاول جل وعلا فهو وهم محض وذلك بسبب انهم اعتادوهم
الان بانتزاعهم الازمنة بين الحركات الموجودة فزعموا انه يصح انتزاعهم قبل
الحركات ايضا وما زعم بعض الناس ان الزمان المعبر عنه بالفارسية بدرنگي يتحقق
في الواقع والوهم وان لم يكن الحركات في الواقع فلا يتوقف على وجود ما صلا

اصلا فوتهم محض لان تحققه ولو وهما يوجب كميته واتصافه بالزيادة والنقصان وعالم يكن في الواقع ولا منشاء انتزاعه فيه كيف يصح عليه الحكم بها في الواقع وهذا انزعم ايضا انما نشاء من الفه واعتياده الان بانتزاع الازمنة من الحركات وذلك الوهم كالحكم تحيل خلاء غير متناه وراء الفلك الاعظم وبسبب الفهم واعتيادهم الان بانتزاع الازمنة من الابعاد الكاينة في عالم الاجسام فلا اعتداد له وهذا الكلام بناء على حدوث الزمان مع حدوث الحركات ويلزم منه تناهي الزمان في الماضي وقد يزعم تناهيه مع قدمه وله بيان سيجيء واما الجواب على سبيل المعارضة وهو جواب عن المسالك كلها فبإجراء البراهين المبطلة للتسلسل سواء كان في المجتمعات في الان او الزمان المتناهي او في الوجود الدهري او المتعاقبات الماضية كما سيجيء وذلك بناء على ان القدم الشخصي يلازم القدم النوعي الموجب للتسلسل في المتعاقبات عندهم كما هو من مسلماتهم في مقامه وقد ذكره والاقدم بعض الثابتات الممكنة مع حدوث سائر الممكنات بالشخص والنوع معا حدوثا زمانيا لم يقم دليل على نفيه قط واما الكلام في المسلك الثالث اعني وجود الزمان فمن وجوه فلان الدليل الدال على وجوده بعد تسليم مقدماته لو تم يدل على انه امر موجود يقتضي كل جزء من اجزائه التقدم على آخر والتاخر عن غيره والمعني بالتقدم والتاخر ما يفهمه الكافة انه وجد القبل ولم يوجد معه بعد ما وجد بعده لم يتق ذلك قبل مع انه الانفكاك في نحو الوجود الذي بحسبه التقدم والتاخر والا فاعتبار القبل قبلا والبعد بعدا اعتبار اختراع محض كما يظهر عند الرجوع الى الوجدان كيف وانما الى اثباته وجود الزمان نفس القبلية والبعدية

الواحد

الواقعتين في نفس وجود الحوادث ولو لم يكن القبلية والبعدية سوى معنى اعتباري
اختراعي فالحكم بهما محض اصطلاح كما في التقدم والتاخر الزمانيين فح يتسد سبيل
اثبات وجود الزمان بل يلزم انتفاء عدم القرار والقبلية الانفكاكية ربما
عن عالم الكون والوجود والكان زعمهم ان هذا التقدم والتاخر في نفس الامر باعتبار
ان لهما منشاء الانتزاع في الخارج لان في الخارج انفكاك للمتاخر عن المتقدم
فهو لغو لان الثابت بما هو ثابت لا يكون منشاء لصحة انتزاع التقدم والتاخر الواقعيين
اللذين مناطهما عدم القرار فالموصوف بالذات بعدم القرار وبهذا النحو من القبلية والبعدية
لا يكون الا امرا خارجيا ولا يعقل بدون انفكاك المتاخر عن المتقدم في الوجود الخارجي
فنقول اذا اقتضى جزء منه التقدم على جزء آخر وهذا الجزء التاخر عن ذلك فالاختلاف
في الاقتضاءات اما لنفس ماهية الاجزاء فهي مشتركة واحدة واما الاختلاف في هوياتها
فالهوية تشتمل على شيئين نفس الماهية مع امر مشخص موجب للهذية وقد ثبت انه لا
دخل للماهية في اختلاف اقتضاء الجزئين يبقى الامر الزائد المشخص سواء كان متضاما مع
الزمان او لا بل يكون مباينا له فالكلام في ذلك الكان مشخص كل جزء موجودا خارجيا فعدد
المشخصات بحسب الاجزاء ولما كان اجزاء الزمان غير متناهية فلا بد كونها كك
فمع انه يلزم الخلف فان المقتضي للتقدم والتاخر غير الحقيقة الزمانية وانما ثبتم
الزمان لانها يكون بنفسه مقتضيا لهما بل يلزم ان يكون هو المسمى بالزمان على ما مر في
تقرير بيانه ان المتقدم والمتاخر بالذات هو الزمان فيجب ان يكون متصلا لما مر فيعاد
المقال نقول تلك المشخصات الكانت على سبيل الاتصال في الخارج فهذه مثل اتصال
الزمان بعينه صارت حقيقة المشخصات الكانت واحدة واحتياج اجزاء هذا المتصل الى

مشخصات اخرى يوجب قبليته لبعض على بعض وهكذا ننقل الكلام حتى
يلزم التسلسل في المتصلات المجتمعة وان كانت لا على الاتصال فكل واحد من المشخصات
موجود بالفعل منفصل متمايز عن الآخر ثم مشخصات الاجزاء الغير المتناهية المتصادقة
في الزمان المتناهي يكون كل واحد منها بالفعل لان المشخصات للاجزاء الغير المتنا
فرضت بالفعل في الخارج للاجزاء التي هي بالقوة فيكون المشخصات غير متناهية
بالفعل محصورة بين حاصرين وان قيل بعضها بالفعل دون البعض فنقول بالترجيح
بلا مرجح وان كان التشخص امرا ذهنيا انتزاعيا فلا شبهة في ان الامر الذهني لا يكفي في
التشخص للامر الموجود الخارجي بل الوهمي ما لم يكن له منشأ انتزاع في نفسه
فالكلام ينقل في منشأ الانتزاع وليس محض الهيئة الزمانية منشأ للانتزاع
لاشتراكها في جميع الاجزاء فلا بد من امر خارج مع الحقيقة الزمانية فذلك اما
منضم او منتزع معها ولا يصح ان يكون شيء واحد بجهة واحدة منشأ للتعينات
الغير المتناهية فيكون ذوات كثيرة بالذات او جهات فلا يكون تلك الذوات او
الجهات ثابتة مجتمعة لامتناع انتزاع التعينات المتعاقبة من الثوابت بما هي
ثابتات فيكون اشياء غير قارة متقدم بعضها على بعض فنقول تلك على سبيل الاتصال
في الخارج اولا الى آخر ما سرد فالكلام من قبيل هذا ما يؤول اليه ما قال بعضهم وظني انه
يعود الاشكال عليه بعض الاجزاء ببعض فان كون البعض من اجزائه متقدما بالذات
وكون الآخر متأخرا بالذات مع تشابه الكل في الحقيقة بلا مداخلة امر زائد يكون شيئا
باعتبارات تلك الاجزاء ترجيح بلا مرجح وما قيل في جوابه ان الزمان متصل واحد في الخارج
بلا تمايز في اجزائه فلا حاجة الى المميز الخارج واما في الوهم فعند تمايز اجزائه بالتقدم والتأخر

وانقر

والقرب والبعد عما يوخذ مبدأ في الوهم فلا يفيد لان الكلام في نفس التقدم

والتاخر انهما كيف حصلا للاجزاء مع تشابهها فالبيان كانه مصادرة وعجب قوله

القرب والبعد لح لان المبدا الذي اعتبر ثم القرب والبعد عنه ان كانت

مبدئية اعتبارية كما في التقدم الرتبي فلا ينفع وان كانت واقعية كما هو مقتضى

القبلية والبعدية الواقعية على ما هو شان التقدم الزماني للمستقبل ومنى للماضي

دون العكس فان قيل الماضي قد انقضى قلنا ليس الانقضاء الا التقدم بالمعنى

المذكور وفيه اول النزاع انه من اي سبب حصل وما قيل بقوله لا يبعد ان يمتاز بنسب

كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الاوضاع

فضعيف لان تلك النسب والاوضاع ان كانت من النوايب القارة فكيف

يوجب امتيازا في الاجزاء بحيث يصح التقدم والتاخر فيها لذاتها وان كانت من

قبيل المتصرمات والمتجددات فالتجدد والتقدم في كل شيء يكون بالزمان كما وضعه

لا بالعكس كيف ويلزم ان يكون تلك الاوضاع هو الزمان لوجود خواصه فيها ثم

ثم ينقل الكلام اليه فيلزم ما لزم ههنا وهذا ما يؤول اليه قول الشافعي للزمان ان

المعقول من الزمان ما يتقدم الاشياء بعضها على بعض يمتنع به ان يوجد المتاخر

مع المتقدم وهذا المعنى لو كان موجودا كان ماديا مع ان التقدم على هذا الوجه

يتحقق في غير الماديات فان مناط هذا التقدم محض انفكاك المتاخر في الوجود الواقعي

عن المتقدم ولو لم يكن في الواقع انفكاك بين الوجودين شيئين بل معيته صرفة في

نفس الامر على ما قد يزعم فقد انسد سبيل اثبات الزمان من قبل كما قد عرفت ان

الدليل على وجوده من عن قال الذات بالذات ليس الا القبلية والبعدية المشاهدتين

في الواقع بلا اعتبار متغير فكما يعقل انفكاك موسى عليه السلام عن آدم عليه السلام كك
يتصور فكاك آدم ومن دونه عن الباري تعالى ودعوى المعية في الثاني دون الاول تحكم لابد
من فارق ودعوى معية الكل على القول بالدهر سينكشف حاله عليك ولما كان تحقق
هذه المعنى في غير المادي مثله في المادي فكيف يكون مناطا للتقديم الدهري المتعلق بالمادة
لانه لا يفيد الا التقدم والتاخر في الماديات مع انا لا نفرق بينهما في المادي و
بينهما في المجرد فان الانفكاك المشاهد على السواء وعدم الانفكاك على القول بالدهر
بعد التسليم ايضا على السواء في المجرد والمادي وهذا ما قال الامام الرازي ان المفهوم
من كان ويكون ان كان امرا ثابتا قارا فلا يكون في المتغيرات وان كان امرا
غير قار الذات فلا يكون في الثوابت ومحصله ان القبلية والبعدية الانفكاكية
تعقل على نحو واحد وهو كون المتاخر بما هو متاخر عن المتقدم بما هو متقدم و
فكاك الوجود في الواقع ان كان ففي المجرد والمادي بلا فرق عند العقل فمناطهما
المستفاد من قولهم كان او يكون ان كان امرا ثابتا وهو مشاد القبليات و
والبعديات في الحقيقة فكيف يكون في المتغيرات التي مناط القبلية فيها امر مادي
وان كان امرا غير قار فيكون متعلقا بالمادة فكيف يكون في المجردات مع
انا لم نفرق القبلية الانفكاكية ههنا وهناك وكذا حال المعية الواقعية وهي عبارة
عن عدم انفكاك في الواقع ان كان مناطها معنى غير قار فكيف يكون معية المجردات
به وان كان معنى قارا فكيف يتقرر به معية المتغيرات والعقل لا يفرق بينهما لانهما
عبارة عن عدم انفكاك واقعي وهو ايضا معنى عدم الفك في المجرد والمادي على سواء فمناطهما
واحد وح فلا ينفع ما قال المحقق في نقد المحصل بانه لا شك في ان وقوع الحركة مع

الزمان ليس كوقوع الجسم القار المستمر مع الزمان وليس كوقوع القار التابع مع القار
الباقي كالسماء والارض فللمصطلحين ان يعبروا الكل معنى بعبارة وذلك لان كلام
الامام ليس في اصطلاح الطين الاصطلاح بل مقصوده تنقيح مناط القبلية الواقعية
الانفكاكية والمعية التي هي كذلك فان كانت لامر زايد وهو المعنى الكمي القديم القار
فللكونه ماديا كيف مناطية في قبلية المجرد وان لم يكن بذلك المعنى بل نفس ثبات
الشيء فكيف في المتغيرات وبالجملة مقصوده التنبيه على ان انقسام المعية الى المعيات
لا يفيد اقساما متباينة في المناط كما يدل عليه تباين لوازم كل من المعيات بزعمهم
وسيأتي ما يكشف عن حالها ولو اصطلح احد نظرا الى الغرية الاعتبارية فلا مشاحة
فيه دليله على ان نفس حقيقة القبلية الانفكاكية لا يقتضي الكمية الكذائية كما في
المجرد ولعيته و   التقدم والتاخر الواقعيين في الوجود سلمنا ان هي اما
موصوفا بالذات بمعنى عدم التوسط في العروض قطعا لكنه لا يلزم ان يكون
الموصوف بالذات بذلك المعنى غير الابعاض المنتزعة من سيلان التوسط على ابعاد
المسافة وما يجري مجراها فان اللازم مما قيل ليس الا انه يجب ان يكون لها من
موصوف بالذات بمعنى عدم التوسط في العروض وهو كما يكون ذا العاصي يكون ذا
اتصال ايضا فالحركة التوسطية بسيلانها على الامتداد المسافي مما يقتضي كميته لا لانها
من جنس الكم بل لانها مما يتعلق بالكم المتصل كما في الحركة الذاتية لان الاين عبارة عن
هيئة حاصلة للشيء بسبب حصوله في المكان وهو نفس الكم فالحركة فيه في الحقيقة عبارة
عن سيلان التوسط على العاصي ذلك الكم فيكون التوسط مع حدينه مقدم على كونه
مع حد اخر منه بذاته بذلك المعنى وكذا اذا كان الحركة في الوضع مثلا فانه وان لم يكن

ذا العرض بالذات لعدم كميته لكن انما يكون الحركة يتناول الافراد في كل آن فهو ل
التوسط مع فرد متقدم على حصوله مع فرد آخر ولتلك الافراد كمية بحسب تعددها تكثرها
في الوجود ولسنا نعني بالكمية ههنا ما اخترعه الحكماء من اقتضاء الشيء بذاته زيادة ونقصانا
مخصصا لمقولة من مقولات العرض فان ذلك التخصيص مع انه لم يثبت بعد انما هو
محض ادعاء فحسب كما يظهر بالرجوع الى اصولهم الواهية في اكثر المواضع لا غرض لنا بهذا
المعنى فان المقصود ههنا لما نحن بصدده ليس الا ان يكون هناك امور تقبل التقدم و
التأخر ونفس وجودات الافراد من انه مقولة وان كانت تلك الافراد اعتبارية
منتزعة بالقياس الى العارض للمسافة مع التوسط يكون موجبة لصحة هذا الاتصاف
فهذا ما نعني بالكمية ههنا وتلك حاصلة في كل مقولة وهذا المعنى من الكمية مما
يتم به الاتصاف بذينك الوصفين ولا حاجة الى كون الموصوف بها حقيقة كمية
على زعمهم فان قلت قد تقرر مغايرة الزمان والحركة حيث قالوا في تحقيق
هيته بانه اذا فرضت حركات مختلفة بالسرعة والبطوء والمسافات متوافقة
في الاخذ والترك تبقى ههنا امكان يسع سائر الحركات وهو امر واحد مشترك فيه
سائر تلك الحركات المختلفة فهو غير المسافة وغير نفس الحركات وغير السرعة و
البطوء لان ما به المخالفة غير ما به الموافقة قلت نعم ذلك الامر مسلم لكنه امر انتزاعي
ينتزع من اسرع الحركات واشرفها وهو حركة الكل وفيه بعيد قسمه الساعات والايام
والشهور والسنين فليعين هذه المعنى يؤخذ من تلك الحركة من عدد دوراتها
فيسمى شهورا والعاصها فيسمى ساعات وهكذا وبعد ما يغيبر هذا الامر محدودا على
قدر معين اتفقت معه حركات مختلفة في المسافة وبحيث اتفقت في الاخذ

والترك

والتركب مع اتفاق فيما بينها في ذلك الامر المحدود بوقوعها معه فيقاس بعضها
الى بعض بالسرعة والبطوء فيما بينها ولا يلزم من ذلك كونه موصوفا بالذات
بالقبلية والبعدية وكذلك فقاس سرعة حركة الكل بالنسبة الى ساير الحركات
في العالم فانه اذا اخذ ذلك الامر الذي تنزاعي بينها بعد اعتبار على قدر معين
من انتقال جزء حد محدود فيقطع هذه مسافة اكثر والحركات الاخر مسافة
اقل على حسب واختلد فاتها فيقال انها اسرع هنالما ان ذلك الامر المنتزع
من نفس حركة الكل واحدة ومحدودة على قدر اتفقت معها حركات منها حركة
الكل وهي قاطعة لمسافة الاكثر والحركات الاخر قاطعة معها اقل فيقاس بينها بالسرعة
والبطوء وليس مناط السرعة الا والبطوء غير هذا وان فرض حركة اسرع من حركة
الكل وان لم يكن صحيحا عندهم فالقياس على حسبه بعد تسليم وجودها ومن هنا يقولون
الزمان عدد الحركة ليس غير ذلك في الحقيقة وهذا الامر تابع في الوجود والانتزاع
للامور هي قبل وبعد بالذات لا انها قبل وبعد بواسطة فانقلت اذا رفع امتداد
الزمان من البين لم يبق في يد العقل بالجملة تغير القبلية والبعدية في الاشياء
فلا تصح الحكم الا بالوجود البحت او العدم البحت فهو الموصوف بهما بالذات قلت
ان اردت ان اعتبار القبلية والبعدية في العالم ملزوم اعتبار هذا الامر فكلما تحقق
في العالم قبلية وبعدية يجب صحة اعتبار هذا الامر المسمى بالزمان فمسلم ونحن نقول
فيه لكن لا يتم به مقصودكم من كونه ايضا متصفا بالذات بهما وغيره بواسطة وانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم مسلم ايضا لكنه ليس في شئ وان اريد انه المعروض بالذات
بهما وليس هناك واسطة لا في الثبوت ولا في العروض اتصاف غيره بهما بواسطة

فهو وهم والملازمة بينه وبين اتصاف نفس الاشياء بهما غير منكر فيصح قولكم
اذا رفع امتداد الزمان من البين لم يبق في يد العقل الا جهة القبلية والبعدية
نظرا الى تلك الملازمة فان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من الجهة التي
بحسبها تحقق اللزوم بينهما وهي حيثية قبلية الاشياء وبعديتها فان قلت اذا
ثبت ان الموصوف بهما مقدم ومؤخر بذاته بمعنى سلب الواسطة في العروض
فان كان له واسطة في العروض في الثبوت ام لا على الثاني فيكون الجزء المقدم
من هو القبل وهو بعينه القبلية لان قبليته يكون مقتضى نفس ذاته وكذلك
حال الجزء المؤخر يكون بعد وهو بعينه البعدية وهذان الجزءان وان كان من
العارض الحركة او العارض منتزعة من سيلان المتوسط على افراد ما فيه لا بد
مع اتصالهما وايضا لا بد من كون الموصوف موجودا خارجيا لما مر في تقرير
الدليل فيكون الموصوف ذا بعض ومقتضيا بذاته هي ضالتنا المعبر عنها بالزمان
ثم قدمه ايضا لازم مما مر وهو المقصود في هذا الباب نفي الشك في كونه من مقولات
العرض وذلك نفس ما يجب اثباته في هذا المقام لان ذلك لو كان لا بد فهي معه
حقيقة لا في نفس ابنيته وعلى الاول فيكون القبلية القبل علة وهي الواسطة
في الثبوت وبعديته البعد علة ويكون علة القبلية قبل علة البعدية بضرورة مجامعة
الموجب والموجب فينقل الكلام الى القبلية والبعدية في ذينك الموجبين حتى
ينقطع الكلام الى موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت قطعا للتسلسل
المستحيل قلت سلمنا ان للقبلية والبعدية في الاشياء علة لكن ضرورة المجامعة
ممنوع وحدوث الاستناد بخصوصية ارادة الفاعل المختار قد مر مفصلا وان اشتبه عليك

الحال فاعلم ان مع تسليم وجوب المطابقة بين الموجب والموجب يلزم نفي الحركات
مطلقا كما ادعاه انا اليه من قبل ويلزم منه عدم الزمان قطعا لانه بناء على تلك
القضية. قد تقرر عندهم ان الغير القار انما يصدر عن الغير القار لا عن الثابت
المحض فاذا سلمنا ذلك فلا بد لكل امر غير قار من الحركة او غيرها من امر غير قار
اخر فاما ان يدور او يتسلسل وجود الامور الغير القارة وكلاهما باطلان ولا يصح
جزء من احدهما يجب لجزء من الاخر وهذا الجزء من الاخر لجزء اخر من احدهما
غير الاول المفروض لئلا يلزم الدور وهذا كما قال المحقق الطوسي في اعتبار
التسلسل لربط الحادث بالقديم لانا نقول الجزء الذي وجب من احدهما ان كان
مجامعا للجزء الذي اوجبه من الاخر ام لا على الثاني انتقضت تلك القضية المسلمة وعلى
الاول فهذا الجزء من الاخر ان اوجبه الجزء المفروض من احدهما فهو دور صريح وان
اوجبه جزء غيره سابق على المفروض هو سابق على ذلك الجزء من احدهما ايضا لان
السابق على ما مع الشيء سابق على ذلك الشيء خصوصا في السبق الزماني الذي
كلامنا فيه فانتقضت القاعدة المذكورة فقد ثبت من هذا البيان ان
القول بوجود الامر الغير القار من الحركة والزمان وامثالها على تقدير تسليم
تلك القضية لا يندفع بل الحق انه لا يثبت وجود الحركات في العالم فلا محيص الا بانكار
تلك القضية بل لك ان تقول وجود الحوادث مطلقا سواء كان من اجزاء المتصلات
الغير القارة او من الامور المنفصلة المعدودة يحكم بعدم لزوم المطابقة بين
الموجب والموجب واللازم التامة في المجتمعات ومع ذلك لا ينفع في الارتباط مع
القديم او وجود الحوادث بلا تمام علته التامة وهما باطلان وقد مر مفصلا ثم

ثم اعلم انه قد مر ان الفاعل الموجب لمعلوله على ضربين ضرب منه يوجب
بلا مدخلية شوق وارادة وهو الفاعل بالاضطرار كالحجر الى تحت حركة او
كايجاب الاربع زوجية وتجويز التخلف بين الفاعل الموجب ههنا يؤدي الى
لزوم الترجيح من غير مرجح وذلك باطل قطعا وضرب منه يوجب باختيار بعد
بعد شوق وهو بعد تخيل وهو الفاعل المختار ويجب فيه معلوله حسب ارادته وان كان
الوجوب بعد تحقق الارادة التامة كما مر مفصلا وتجويز التخلف ههنا ولا يلزم
الترجيح بغير مرجح كما عرفت فيما فصل من قبل وان شئت قلت انه ليس تخلف
في الحقيقة كما فيحدس من هذا ان الحركة بل ساير الامور الغير القارة لا يمتنع
وجودها الا متخلفا عن موجبها كما مر امتنعت الحركات مطلقا سوى الارادية
والا يلزم الترجيح بغير مرجح في الفاعل الاضطراري وذلك في وجه اللزوم انه
لو لم يكن هناك ارادة موجبة للحركة لوجبت بنفس العلة الاضطرارية قديمة او
حادثة والاولى يوجب الترجيح بلا مرجح والثانية يوجب التسلسل المستحيل وما نراهم
من الحركات الطبيعية والقسرية فلعلها كلها راجعة اليها عند التحقيق ولو لم نعلم
بعينها من اي مريد صدرت هي وهذا وان كان مبنى خلاف ما تعارفوه من نسبتهم
الحركة الى الطبيعة والقسر لكنه الحق على ما يقتضيه البرهان ونفي الارادة في
ما نحن بصدده من بيان وان لم يكن وجود مريد هناك بديهيا فلا يلزم نفيه
كيف والاشراقيون القائلون بارباب الانواع يسندون ساير افعال
الانواع وحركاتها الى تلك الارباب وكذا المتكلمون يسندون جميع الافعال
الى الملائكة المدبرة ولم يبق المخالف في هذا الحكم الا فرقة المشائية ولا دليل لهم

عليه فانظر فيه بعين العناية لعل الحق لا يتجاوز عنه   فان وجود الامر الجز
افقار مع اتصاله في ذاته مطلقا مستحيل لان اتصاله في نفسه يقتضي وجود جميع الا
جزاء معا لامتناع الاتصال بين الموجود والمعدوم وعدم قراره يقتضي فقد جز
عند وجود جزء منه فهما متدافعان وهذا هو تقرير الشبهة التي قررها المتكلمون
على وجود الحركة المتصلة والزمان المنفصل بستة وجوه مالها متقارب واجب عنه
بدفع المدافعة بان الاتصال يقتضي وجود ما لها متقارب واجب عنه بدفع المراد
جميع الاجزاء مطلقا اعم من ان يكون الجزء الاول مع الثاني كما في الامور القارة
اولا كما في الامور الغير القارة وما يقتضيه عدم القرار ليس عليهم الجزء مطلقا بل عدم كل
مع آخر فكل جزء منه وان كان معدوما مع الاخر لكنه موجود في حده والاتصال
يحصل بمطلق الوجود فالجزء الماضي فيه وان لم يكن مع المستقبل لكنها موجود ان
في الواقع في حدهما لا كل في حد الاخر كما ان اجزاء الجسم متصل بعضها بعض
وكل واحد منها موجود في حده معدوم في حد الاخر ومحصله ان الوجود المأخوذ
في الاتصال اعم من ان يكون الشيء بتمامه في الآن او في الزمان ويرد عليه
ان الجزء الاول من الحركة مثلا اذا وجد فالجزء الاخر منه وان لم يكن موجودا في
حد الاول بل هو موجود معه في الواقع في نفس الامر لا على الاول فهو الوجود الذي
ينسبونه الى الدهر ويسمون معيه دهرية ام غيره فان كان هو هو فسيأتي من الكلام
ما ينكشف به حاله وان كان غيره فلا بد من بيانه حتى ينظر فان المعقول من
وجود الاشياء بهحاله ونحو وجوده في نفسه في الواقع والخارج مع قطع النظر عن
اعتبار تجدده الزماني ونحو وجوده بما هو متجدد في العارض الزمان والاول هو مسمى

بالدهري والثاني بالزماني فعند ما تحقق الجزء الاول من الحركة ثم الجزء الثاني منها اما هو
متحقق معه بالنحو الثاني لزم اجتماع وجود اجزاء الحركة زمانا واما بالنحو الاول فتعرف
حاله ولا ثالث لهما حتى ينظر فيه وعلى الثاني فلما لم يكن له وجود في الواقع مع
ما وجد الجزء الاول بحسب زمان الاول فلا يلزم الاجتماع الزماني ولا بحسب
وجوده في نفسه في الواقع المسمى بالدهر فهو مسلوب عن بقعة عالم الكون والوجود
حين وجود الجزء الاول فاذن هو كالعنقاء المعدوم مطلقا ولا شك ان اتصال
الموجود بالمعدوم بهذا النحو محال فان الشيء الخارج عن عالم الوجود كيف يتصل
بما في عالم الوجود ثم عند ما تحقق الجزء الثاني صار الجزء الاول خارجا عن عالم الوجود
فلم يتصل قط وان قيل انه ليس الاتصال عند الاول عند الثاني لكنه في الواقع
قلنا هو عود الى اعتبار الوجود الدهري لان الواقع قلنا هو نفس الدهر واعتباره
بمعزل في هذا الشق لما وعدناه فانه ليس كالعنقاء المعدوم مطلقا بل له
وجود في الزمان الآتي قلت نحن نقرر الكلام في نفس الزمان الآتي أهو موجود
معه في نفسه بالواقع المسمى بالدهر عندهم عند ما وجد الجزء الاول من الزمان
وبحسبه يحصل الاتصال بين الامرين ام لا فعلى الاول فيجيء ما عليه وعلى الثاني
فهو مسلوب عن حيز عالم الوجود مطلقا فالخارج عن عالم الوجود كيف يتصل بموجود
فيه ثم الا ترى ان الحاصل من الجزئين المتصلين غير الحاصل من احدهما بالتشخص ووحدة
التشخص ووحدة الاتصال متساوقتان في المتصل بالذات ولم يرد بقولنا هو كا
لعنقاء انه معدوم ابدا مثله بل يريد ان الآتي له وجود واقعي دهري بحسبه لا انفكاك
بينه وبين الواجب تعالى في الوجود في الخارج اصلا وكذا لا انفكاك بينه وبين سائر

الزمانيات

والزمانيات والدهريات بحسبه هو نحو من الوجود عندهم بحسبه لا يعدم شيء عن حيز عالم
الكون سوى الممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا وله وجود زماني ولو كان الثاني
مغايرا للاول بحسب الاعتبار فقط على ما بين فان اعتبر الاتصال بحسب النحو
الاول من الوجود فمسلم لكنه سيجيء ما عليه وان اعتبر بحسب النحو الثاني فليس للآني
من الزمان وجود عندما وجد الجزء الاول من الزمان بالنحو الثاني فليس للآتي فاذا
لم يكن موجودا بهذا النحو ولم يعتبر الوجود الدهري صار خارجا عن حيز الوجود مطلقا
وان كان مما سيوجد يكن الخارج عن حيز الوجود مطلقا بذينك النحوين والآتي
مما سيوجد الصالح للاتصال مع ما هو في عالم الوجود فصار كالخارج عن عالم
الوجود ابدا من العنقاء في عدم صحة الاتصال لان مناط عدم الصحة هو مسلوبيته عن
عالم الوجود لا ابدية السلب وبالجملة ما لم يعتبر للاتصال نحو وجوده الدهري وقد نفي
النحو الوجود الزماني لا يصح الاتصال الا ببيان نحو ثالث من الوجود ولم يثبت
بعد كيف لا شبهة في انه لا بد للاتصال من نحو وجود سوى نحو وجوده الزماني
الموجب للانفكاك الواقعي على ما يثبت من قبل في تعريف بيان الزمان فان لم
يعتبر نحو وجودية يدخل الموجود في عالم الواقع وحيز الاشيئية ويخرج به من الليسية
ولم يتوقف به شبهة العنقاء كيف يحكم باتصاله مع ما هو في ذلك العالم فان اعتبر
ذلك الوجود لغرض الاتصال فهو هو الوجود الدهري الواقع الذي لا انفكاك بحسبه
بينه وبين الواجب جل ذكره فانهم لم يعنوا بالوجود الدهري الا نفس الوجود الواقع
مع قطع النظر عن اعتبار التجددات الزمانية ومع ذلك يحكمون ان المبدعات والحادثات
بأسرها متساوية الاقدام في المعية مع الواجب تعالى لا تخلف لواحد من واحد في الخارج

اصلا نظرا الى نفس الوجود الواقعي فان اعتبر هذا النحو من الوجود مع قطع عن نحو
الزمانية فهذا طور اطبقوا عليه لتصحيح اجراء احكام الوجود عليه من جنس الاتصال
وامثاله فان قيل سلمنا انه لابد للاتصال من نحو وجود اي فانه لو لم يكن موجودا
اصلا في الخارج كيف يتصل بموجود فيه لكن ذلك الوجود هو الزماني مع قطع النظر
عن الوجود الدهري وانكان لازما له فان كل زماني دهري عندهم والالا لوجوده الزماني
موجود في حده وان لم يكن في حد الجزء الاول ومجامعا له بحسب الزمان فانا قد بينا
ان الاتصال انما يستدعي مطلق الوجود لا وجود الاتي في حد الاول كما في اجزاء
المكان كل منها موجود في حده لا في حد الاخر ولا يمنع الاتصال بل يوكده فلم
قلتم ان ذلك سوى وجوده الزماني الموجب للانفكاك فان انفكاك الاجزاء في
الحدود لا يمنع الاتصال كما في المكاني قلنا فرق ما بينهما فان ما سميتموه انفكاكا
في اجزاء المكان ليس انفكاكا في الوجود لا في الزمان ولا في الواقع بل الجزء
ان موجودان معا في الزمان والواقع المسمى بالدهر عندهم فلا انفكاك في الوجود
بينهما لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الزمان فيفصل وانما هو محض اختلاف الجزئين
في الحدود بالوضع وهو مما يوكد الاتصال بخلاف الانفكاك فيما نحن فيه من الامر
الغير القار كالزمان مثلا فانه ليس محض اختلاف الحدود في الوضع بل هو مع
ذلك انفكاك حقيقة بمعنى ان لا حد جزئيه وجود في الزمان والواقع بل هو مع ذلك
انفكاك والجزء الاخر المسمى بالاعدم تحققت في الخارج فانه لو كان له وجود فاما مع
اول الجزئين بحسب الزمان فيلزم اجتماع اجزاء الزمان واما معه بحسب الواقع فرجع
القول الى الوجود الدهري وانما نعني بالانفكاك المانع عن اتصال الجزئين هو

وجود

وجودهما حقيقة وعدم الآخر يجعلا النحوين حقيقة وهو غير اختلاف الحدود المكانية في الوضع فانه ليس هناك انفكاك بهذا المعنى كامر فان قلت اذا قطع النظر عن الدهرية في الذي لو لم يكن موجودا مع الاول بحسب الزمان الذي موجودا لكن لا مع الاول فان حصر الوجود في المعية الزمانية ثم بل هو موجود في حده بعد الاول وهذا نحو من الوجود المطلق الضروري فلا نصل بين الجزئين بل هو اول الكلام في هذا المقام قلت ما حال هذه القبلية والبعدية التي يقابلهما ان كان مناطهما انفكاك المتاخر عن المتقدم بحسب الواقع في الخارج في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وانضمام زايد كما يفهمه المتكلمون من التقدم وان خرا الزمانين فان الحادث الخاص الغداى ليس في عالم الوجود اصلا كما يفهم الكافة والمتكلمون من اطلاق العدم على الشي فان موسى عدم لم يكن اصلا عندهم مع وجود ادم عدم له في زمانه ولا في الواقع المسمى بالدهر على زعم الحكيم فان المعية الدهرية نسبة الشي لوى ما بالزمان عند المتكلمين ثم اذا جاء الغد حدثت حوادثه وصارت الحوادث المختصة باليوم مرتفعة عن بقعة الوجود بالكلية مع سلب زمانه الذي كانت فيه سلبا تحتا فلم يكن شي شي هناك موجود الا مع الزمان الغداى ولا في نفسه في الواقع اصلا وذلك هو المفهوم والمتبادر من القبلية والبعدية في العرف فعلى هذا قد انسد سبيل القول الموجود مع المعدوم الكذائى وذلك ظ فان الجزء الاول من الزمان اذا كان موجودا والثاني ليس اختلافي عالم الكون بمعنى مر فكيف يتصل مع بقائه على عدمه الكذائى بل لو فرض وجوده

بعد هذا العدم ايضا لا يتصور الفرق مع الجزء الاول لو فرض بقاؤه للاول على وجوده
لان طريان الاتصال عادم كالانفصال للتشخص الاول وان لم يكن انفكاك بينهما
في نفس الامر والواقع باعتبار التجدد والزماني فتقدم الانفكاك الواقعي هي المعية
الدهرية فرجع القول الى الدهر ومع ذلك فنقل الى التجدد الزماني فان تجدد اجزائه
ماله قبلية بعض عليه فكيف هذه القبلية بل توجب انفكاكا في الواقع فذاك ما فهمه
المتكلمون وان لم يكن انفكاك في الواقع فالقبلية والبعدية اختراع فهو كالتقدم
التشريعي الرتبي تابع للاعتبار المعتبر فما فرضناه متقدما فهو متقدم وما فرضناه متأخرا
فهو كذلك مثل ما في التقدم الرتبي بعينه مع انا نعلم قطعا ان تقدم اليوم على الغد
وتقدم آدم عليه على موسى عليه السلام ليس كذلك بل له نحو انفكاك ليس باعتبار
المعتبر وجعل الجاعل فالقول بان في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
زائد معية صرفة بين اجزاء الزمان وهي الدهرية ومع ذلك الانفكاك في نفسه تناقض
لا ينكشف حاله بما لم يبين به ويجيء ماله وعليه عن قريب فانقلبت البيان الذي
ذكرتموه لابطال الاتصال في الامور الغير القارة ان تم يدل على ان الاتصال
مطلقا في الامور الغير القارة سواء كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت غير
قارة بحسب الحدوث فقط او بحسب البقاء ايضا مع ان الاتصال الذهني مما لا ينكر
فان الحركة والزمان وما يتبع وجوده وجودهما حادث في الذهن تدريجا على الاتصال
لارتسام صورهما في الذهن على سبيل التدرج وان كانت من حيث البقاء مجتمعة
قارة فان الصورة الحاصلة منهما انما حصلت شيئا فشيئا فعند ما حصل شيء ولم يحصل شيء
منها فكيف يمكن الاتصال ثم اذا حدث الثاني يبطل الاول بل هو بعينه اتصال

الموجود

الموجود بالمعدوم فانكار الوجود الخارجي لا يغني في قلع مادة الاشكال و هذا

ما قال بعض المتاخرين ان التشكيك ما يعض في اتصال الموجود بتدرجها مطلقا

سواء كان في الاعيان او في الاذهان فلا يجدي نفي الوجود العيني شيئا و

يجب الرجوع في تفكيك عقدة التشكيك الى ان الوجود اعم من الوجود

في الان قلت هذا الاشكال مبني على امور الاول القول بالارتسام والوجود

الذهني و هو بعد في حيز الانكار عند المتكلمين النافين لوجود الاتصال الغير

القار غاية ما يلزم هنا تصور المتصلات الغير القارة و هو لا يوجب الوجود

في الذهن عندهم فان التصور لا يتوقف على الحصول عندهم كما تقرر في

موضعه بل قد يكفي حضور شيء يكون شيئا نسبته الانكشافية مع العالم كما

في الماسابر الامور الاعتبارية النفس الامرية عندهم والسبب في انكشاف

الاتصال الغير القار هناك سيلان التوسط على المسافة المتصلة القارة

بحسب ذاتها الغير القارة باعتبار سيلان التوسط معها من انه مقولة كانت

فعدم قرار الاتصال ليس شيء محصل في الخارج والذهن انما هو مفهوم يصنعه

الذهن من اعتباره مع اخر والثاني حصول الاشياء بانفسها في الذهن

فانه لو كان الحاصل شبح الشيء فاين ارتسام الكمية الاتصالية حقيقة في الذهن

فضلا عن ان يلزم من التدريج في المتصلات في الذهن بل ليس فيه الا الشبح

المباين للشيء المعلوم وان كان منشاء للانكشاف و مراة لتعرف حاله فان الصورة

الذهنية مراة للشيء المعلوم سواء كان موجودا عينيا او لا الا في العلم يكون شبحا

و ليس الكلام فيه بل في الصورة الحاصلة التي هي منشاء العلم للامور العينية هي

بالقياس الى تلك الامور لا يكون من قبيل العلم بكنه الشيء والثالث تحقق خواص
الكم المتصل القار او غير القار عند حصول صورتهما في الذهن وهي صحة قبوله القسمة
بالقوة في الذهن الى الاجزاء المشتركة في الحدود وهما او عقلا ليتم الاتصال ثم
فيه اذ لولا ذلك فلا يلزم من حصول صورته حصول الاجزاء الكمية بعضها بعضا
فيلزم عند حصول بعض دون اخر التدرج في المتصل لاستحالة اجتماع اجزاء المتصل
الكمي المقداري في الذهن فان الذهن يستحيل ان يكون ظرفا للاجزاء
المقدارية للمتصل حقيقة قار او كان او غير قار وحصول الاشياء بانفسها
لا يساوق ذلك كيف والكمية عبارة عن كون الشيء ذا الجزئية وقسمة باجدا
نحاء القسمة المعهودة عندهم والاتصالية عبارة عن كون تلك الاجزاء
بالقوة ذات حدود مشتركة فاين الاجزاء والحدود في الاذهان بل هي
خواص الهويات العينية دون الصور والماهيات وهذا بعينه مثل السواد والبياض
والحرارة والبرودة اذا تصورناها لا يلزم من حصول صورها حصول خواصها في
الذهن بل تلك خواص هوياتها وقد شرحناه مستوفى في الحاشية المعلقة
على شرح العقايد فليرجع اليه وحقيقة الامر في هذا المقام ان الصورة اي صلة
بعد التسليم انما هي مراة للمعلوم الموجود فذلك هوية وهذه هوية اخرى
بينهما نسبة بانها يكون الصورة مراة لانكشافه وتعرف حاله وهوية الصورة
بمعزل عن خواص هوية المعلوم لكن المرئي بها نفس المعلوم ابدا على اي نحو
كان في الاعيان فكما ان المتحرك بسيلانه على المسافات يحصل ممتدا كانه خط
مستقيم كما في القطرة النازلة او كانه دايرة كما في الشعلة الجوالة مع انه

هناك في الخارج خط مستقيم ولا مستدير وليس في الذهن ايضا خط مستقيم ولا دايرة
كيف والذهن يستحيل ان يكون محل الدايرة والخط المستقيم وانما في الخارج
نفس القطرة والشعلة ونفس مسافتيهما القارتين فحسب وانما في الذهن صورة
القطرة والشعلة فحسب لكن لما وجدها ملاصقا لكل حد من المسافة على سبيل
التقدم والتاخر تخيل ممتدا متصلا فالصورة الذهنية منه ليست ممتدة بذلك الامتداد
لاستحالة وجود الدايرة والخط المستقيم في الذهن سواء كانا قارين او لا مع انا
نزعم ونتوهم ان كمية الدايرة والخط حصلت في الذهن ونحكم بان اجزاءها انما حصلت
بالتدرج والحال انه ليس في الذهن دايرة وخط حتى يكون له اجزاء فينقطع التدرج
فيها بل الراي للقطرة انما اخذ والصورة القطرة بلا امتداد ثم وجدها مختلفة
الاحوال لاختلاف وقع في ماخذها بسيلانه الحدود فان الصورة تابعة له ذاتا
وصفة فلما وجدها مع تلك الاختلافات وجد الماخذ المرئي كذلك لكونها ذاتا وصفة
مراة لتعرف ذاته وصفته التي صارت سببا لاختلاف صفتها فلما وجد المرئي
تلك المراة مختلف الاحوال ملاصقا لكل حد حد حينا بعد حين فالامتداد الغير القار
المتخيل ليس شيئا حقيقة في الخارج ولا في الذهن بل انما يصح حكم عدم القرار بينهما باعتبار
امر ثابت في نفسه مع اختلاف نصوفاته لحد وحدود والمصوفات هي المتقدمة
والمتاخرة بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض وان كان لها واسطة في
الثبوت كما مر وبالجملة كما ان نفس الصورة مراة لنفس القطرة كذلك الامتداد وليس
في الذهن تدرج امتداد في الحقيقة فكذلك حال المتوسط سيلانه على حدود المسافة يخيل
ممتدا غير قار باختلاف وصولاته الى حد وحد بالتقدم والتاخر بل له السيلان بالذات

وللمتحرك انما هو به لا بالذات فان السيلان للازم اولى له وللمتحرك بسبب التوسط
بالذات عند قيامه فليس هناك كمية غير قارة فى الخارج ولا فى الذهن بل
السيلان سبب التخيل الامتداد فحقيقة السيلان يتضمن اختلاف صولات الحدود
بالقبلية والبعدية ولبعض مسافة يقع عليها الاختلاف فى الخارج وما اخذ فى الذهن
من صورة التوسط وقد وجد ما الراى مختلفة الحال باختلاف وقع فى مرئى
تلك الصورة وهو نفس التوسط الذى فى الخارج فصارت تلك الصورة المراة
المراة لاختلاف احوالها بالعرض انه لا دراك امرى ممتد امتداد المسافة
بالعرض لوقوعه عليها وليس فى الذهن ممتد حقيقة دمع فيه التدرج بل اختلاف
الاحوال فى الصورة بسبب اختلاف فى الماخذ اوجب تخيل الامتداد التدريجى
لما عرفت ان المراة التى تتعرف حال المرئى على اى حال كان وحال المرئى
انه ملاصق الامتداد فيدرك كك وقد مر ان الصورة امراة بمعزل عن خواص
المعلوم المرئى فلا يجب فيها امتداد بل يكفيها اختلاف احوال فيها فصحت
مرائيتها مع ان ذلك التخيل الامتدادى فى نفس المرئى كما هو خطاء فى الخارج
ذلك فى الذهن كيف والمراى تغلط وترفع فى حسه انما يزعم امتداد فى
طرف الخارج فى ذاته فكما يكون وهمه هذا خطاء كك وهمه بالامتداد فى
الذهن خطاء ايضا وما قالوا فى تصوير الخط المستقيم والدائرة برؤية القطرة
النازلة والشعلة الجوالة من ان صورة القطرة والشعلة لما اخذت من حدس
المسافة فى الحس المشترك ثم اخذت مرة اخرى بحيث لم تزل الاولى لسرعة
الحركة ثم وثم الى ان تكثرت الصور فخيلت ممتدة فسلم لكن هذا التكثر ليس

الا تكثر بحسب الحدود التي صارت القطرة عليها لا تكثر نفس الصورة وتكثر
الصورة بحسب سيلان المتحرك على الحدود ويؤيد ما نحن فيه لانه انما هناك
التخيل الصرف بحسب السيلان على الامتداد المسافي على النحو الذي مر
تكثر نفس الصورة ولو فرض فلا يعيد ايضا في شيء لانه لا يوجب كميته في الذهن
كما في اجتماع ساير الصور الذهن ولو من نوع واحد ومحصل ذلك ان
وجود الكم المتصل الغير القار القابل للقسمة الى الاجزاء المشتركة في الحدود
التي هي مبنى التدرج في المتصلات مم في الذهن كيف وهي من خواص
الهويات دون الصور وانما في الذهن صورة متجددة الاحوال الاضافية
بالنسبة الى المسافة المنفعلة فتلك الاحوال ليست بكم متصل بل هي من غيره
يكون مراتا لما في الخارج وتوهم امتداد ممتد في الخارج لسيلان التوسط
والقطرة على المسافة الممتدة فان قيل وان صح ذلك في الحركة الاينية
لوجود الامتداد المسافي فيها فاين الامتداد في غيرها كما لو صح فلا كما في الحركة
الفلكية قلنا الحركة الوضعية في الحقيقة راجعة الى الاينية بالقياس الى
الاجزاء وحركة كل الفلك مثلا ليست حقيقة غير اختلاف نسبة اجزائه
بالنسبة الى اجزاء ما في جوفه او بالنسبة الى اجزاء محيط ان كان له محيط واعتبار
الاجزاء في المحيط والمحاط لا يخلو عن اعتبار امتداد مكاني فيهما وليس الوضع سوى
نسبة الاجزاء حقيقة محصلة كما زعموا والحركة في مقولة الكيف على سبيل الاتصال في
حيز المنع ولا دليل عليه واما الكمية لو ثبتت فلا اشكال فيها كما في الاينية ثم ان
الشيخ ابا نصر الفارابي والشيخ ابا علي ابن سينا قد نفيا وجود المتصل الغير القار في

فی الخارج وحمله علی الوجود العینی الانی فی الخارج کما حمل السید الباقر المعروف بالداماد
وبعض المتاخرین بلا ضرورة وتایید بنیعیا علی وجود الزمان فی الخارج فبعد
تسلیم هذا النص الصریح یقبل التاویل فیمکن حمل وجوده فی الخارج علی وجوده
بحسب الخارج ولا شک ان الزمان موجود بحسب الاعیان وان لم یکن فیه
کما نطق به کک کیف والشیخ الرئیس قال ان المناطق والمحاور کما یوجد فی الکره
بسبب القطع کک یوجد بالحرکة فینزل الوجود بحسب الاعیان منزلة الوجود
فی الاعیان وعجب قوله ان الزمان حال فی الحرکة القطعیة دون التوسطیة
مع اعترافه بان التوسطیة هی الحرکة حقیقة وما ذکر فی التعبیر بالکمال الاول
تفسیر لها کیف والحرکة القطعیة اما فرد وهمی کما هو المشهور فکیف یکون محلا
للزمان الموجود فی الخارج واما عینی عبارة عن التوسط مع امتداد المسافی کما
حققه فان کان محل الزمان کلا الامرین من التوسط والامتداد المسافی لیصح
محاذیة القطعیة فهما امران منفصلان بلا اتحاد بینهما احدهما قائم بالمتحرک والاخر
بالمسافة فیلزم قیام عرض احد محلین متباینین ثم لا تباین ان الوجود الذی
فی الزمان لا ینفع الاتصال ولا سبیل الیه بالقول بالوجود الدهری فالان نتکلم
فی الدهر فنقول قد وقع فی عبارتهم ان نسبة الثابت الی الثابت سرمد
ونسبته سرمدیة ونسبة المنفی الی المتغیر زمان ونسبة احدهما الی الاخر دهر وبنایه علی
ما قرره ان للکائنات البریة عن التغیر والتبدل الوقوع فی افق من افاق التجدد
التصرم وجودا فی انفسها فی الخارج بلا اعتبار زاید فجمیعه یکون فبعضها معینة مع
بعض فهذه المعیة هی المسماة بالسرمدیة وللمتغیرات کما هی متغیرات وجود بحسب

الغیار

بحسب اعتبار زايد فان حقيقة التغير للاشيا ليست لذاتها بل من حيث وقوعها في
افق التغير فهو الزمان الغير القار بالذات والسبب لغيره بالذات صارت
الحوادث والحركات المختصة باجزائه الغير القارة متغيرات بالعرض فمعية المتغير مع
المتغير بحقيقة التغير لا تنافي الا بوقوعهما معا في افق التغير الذي له التغير بالذات
او بوقوع المتغير مع مثله في جزء من الزمان او كون المتغير مع جزء منه هي المسماة
بالزمانية وللمتغير معية مع الثابت المحض او مع المتغير لا من حيث تغيره
فان لاحدهما وجودا واقعيا في الخارج مع قطع النظر عن الزايد وللاخر معه
لكن هذا ايضا هو من الواقع البحت فان التغير الموجود في الزمان موجود
في الواقع ايضا فالوجود في الزمان اخص من الوجود في الواقع فانه وجود مع قيد
زايد فهذه المعية هي المسماة بالدهرية فالمعية الزمانية عبارة عن اجتماع شيئين
متغيرين في زمان والسرمدية عن اجتماع ثابتين في نفس الامر وحاق الواقع
والدهرية عبارة عن اجتماع ثابت ومتغير في نفس الامر وحاق الواقع ولا فرق
بين الاخيرين الا باعتبار المنتسبين وقد يطلق الدهرية على معنى يشملها لخلاف
الاولى فانها مغايرة بالذات لهما باعتبار امر زايد فيها دامّا ان لم يعتبر
فيها الا نفس وجودهما الواقعيين ولذا قد يوسعوا فيقال الدهر نفس الوجود في
حاق الواقع ونفس الامر ولم يشترطوا فيه وجود شيئين مع وصف المعية الصرف
والمعاني الثلث لا يشتبه في اشتراكها في نفس الوجود لكن بنحو متغاير وجودها
اما بالذات كما في الاول او بالاعتبار كما في الاخرين جاز للمصطلحين ان
يسموها باسم على حدة ولا مشاحة فيه لكن الكلام في ان الدهر لما كان عبارة

عن نفس وجود الشيء في حاق الواقع وظرف الخارج ونفس الامر بلا شرط امر
زايد واعتبار متغير ولا شك في ثبوت هذا النحو من الوجود لكل شيء وجد من الازل
الى الابد ثابتا كان او متغيرا مجردا كان او ماديا بدنيا كان او حادثا قارا كان
او غيره فان كل وجود لشيء مقيدا باي قيد كان من القيد المذكور فهو
نحو من مطلق الوجود الواقعي وهو الدهر عندهم حتى ان الزمان الذي يسمونه متى ؛
الاشياء والتغايرة التي يحيلون المعية الحاصلة بين المعتبرين لسيما معية متباينة
للاخر بين ايضا موجود في الدهر لكونه موجودا في الواقع فلو كانوا اكتفوا على
هذا المعنى اي على ان لكل شيء وجودا وقعيا فالثبوتات الرتبية عن الزمان
على الدهر المحض ثباتها والحادثات الزمانية على وجودها في حدودها الزمانية ؛
المخصصة بها فقد تغير مخصصة بها يسمى زمانية وقد تقطع النظر عنها تسمى
دهرية والقدما والزمانية على استمرارها واستيعابها لا فاق الزمان فلا شك
في صحة لان كلا من هذه الانحاء نحو من الوجود الواقعي ولا مناقشة في
تسمية هذا النحو من الوجود بالمعية الدهرية لا هنا اصطلاح فلا مشاحة فيه
اصلا وايضا لا شك في ان هذا القدر من الموجودية الواقعية سواء يسمي
دهرا ولا لا يغني لعدم الانفكاك بين الحوادث من اجزاء الزمان والزمانيات
وبين الثابت المحض ولا يغني للاتصال الذي كنا بصدده كيف والوجود الوقعي
بهذا المعنى مختصا بازمنة مما يقيمه الكافة والمتكلمون ايضا ولا يقولون الحوادث
لا تنفك عن الواجب تعالى بل الحوادث كلها عندهم متخلف عنه تعالى في الواقع
ويتخلف بعضها عن بعض في الواقع والخارج فلها اعدام حقيقة قبل الوجود

وبعده ومع ذلك هو الوجود الواقعي وليست تلك الاعدام عندهم اضافية
لكن الحكماء لم يقتنعوا على هذا بل قالوا ان الوجود الدهري لما كان عبارة
عن الوجود الواقعي مع قطع النظر عن حدود الزمان والعارضة فليس مظنة
القبليات والبعديات بحسبه لانهما انما يحصلان بالزمان فلا تجدد ولا
تعاقب في الحوادث بحسب الدهر لا في ذواتها ولا بحسب الحضور عند الباري
تعالى فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ومن هاهنا قالوا
ان الاعدام الزمانية على الحوادث سابقة ولاحقة ليست اعداما حقيقية
بل اضافية لانها باضافتها الى اجزاء الزمان ولو قطع النظر عن اجزائه
لصدق الحكم بالايجاب فقط دون السلب كما ان الموجود في بعض الامكنة
له وجود حقيقة وعدمه باضافته الى اجزاء مكان الغير انما هو اضافي فاذا قطع
النظر عن خصوص الامكنة صدق الايجاب فقط دون السلب ومن ثم
قالوا ان الزمان مع عدم تناهيه من الجانبين بنقره وقطميره بجميع ما فيه
مما قد يسمى ماضيا بالنسبة الى حد وقد يسمى مستقبلا حاضرة عنده تعالى وليس
بهذه الجهة مضي ولا استقبال في الحضور عنده تعالى وكذا في الوجود نظرا الى
نفس الوجود مع قطع النظر عن الزمانية ومن ثم قالوا ان للحوادث كلها معية
ومع ساير الثابتات معية صرفة كمعيته تعالى مع الثابتات بلا تخلف اصلا نظرا
الى هذا النحو من الوجود اذا كان بين الغنيين فرق ما باعتبار المنتسبين وذلك
لا يقدح فيما نحن بصدده من عدم انفكاك الحوادث عنه تعالى في الخارج ومن
ثم كثيرا ما في بحث العلم قالوا ان الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات بنفس حضورها

عنده تعالى بوجوده الدهري في الازل من غير لزوم تعلق العلم بالمعدوم
المحض ومن غير حاجة الى الارتسام فلزم عليهم كون علمه تعالى الحق ليا لا فعليا
فقد يتحيرون في جوابه بابداع احتمالات ركيكة وقد انه سهوه ولا يخفى ما فيه ولذا
او تصدي اشياع اهل الملة بالمواخذة عليهم باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في الوجود
الدهري بوجود شرط الجريان وهو الوجود حقيقة لسائر الممكنات الماضية والآتية
الغير المتناهية فقد يعتذرون لدفع المواخذة بان الحوادث والكائنات بهذا
الاعتبار موجودات بلا نهاية لكنها غير مترتبة والترتب احد شرطي جريان البراهين
وقد يعتذرون بان جريان البرهان بحسب الوجود الواقعي الدهري كما يخالف
اصول الفلسفة يضاد قوانين الملة وكل ذلك واهٍ من بيت العنكبوت
فتفطن من هذا ان الحكماء مع وفاقهم مع المتكلمين على الوجود الواقعي
للحوادث المتعاقبة قد زادوا على الوجود الواقعي المسمى بالدهر عندهم احكاما
اخرى كما ذكرنا لم ينتبه بها المتكلمون بل صرحوا بان فيما بين الحوادث
تخلفا في الواقع وبين الواجب تعالى وبينها تخلفا حقيقة واعدامها السابقة
واللاحقة اعدام حقيقية الى غير ذلك فوجود الحادث وان كان متعددا
باعتبارين عندهم ايضا احدهما اعتباره في نفسه بحسب الواقع وثانيهما اعتباره
بحسب زمانه الخاص لكن لا يتفاوتان في التخلف عنه تعالى حقيقة في
الخارج بكلا الاعتبارين عندهم وقد عرفت انه لا محصل للفرق بين الا
عتبارين عند المتكلمين خلافا للحكماء فعندهم لمفارق بينهما نظرا الى الحكم المنتمي
اليه بنحوه وقد مرت مع ان الوجود التدريجي هو بعينه الواقع الدهري

وكذا ليست اعدامها الطارية والسابقة اضافية عندهم بل حقيقية ففي الازل
كان الصادق السلب البحت عندهم على الحوادث ثم صدق الايجاب
المحض ثم كذب الايجاب وصدق السلب المحض كما كان فالوجود الزماني
للحوادث لا شبهة فيه وكون هذا الوجود واقعيا اذا لوحظ الى ذاته مع
قطع النظر عن الزمانية وان لم يسمه المتكلمون دهرا الظرحق كما عرفت انه
لا تدافع بين الزمانية والواقعية بل الاولى يوكد الثانية ان اريد بها المعنى
واما الحكم على الحوادث نظرا الى هذا الوجود الذي يسماه الحكماء دهرا مع انهم
لم يريدوا في معنى الدهر على الواقعية البحتة بعدم التخلف فيما بينهما وعدم
التخلف مع الواجب تعالى وكون اعدامها اضافية وان الزمان مع لا تناهيه
من الجانبين مع ما فيه من الزمانيات موجود حاضر عنده تعالى كموجود في
دفعة واحدة وان لم يصح الحكم بالدفعة حقيقة لان الدفعة كون الشيء في ان
بحيث لا تجدد له لان واجراء احكام الوجود الثابت الازلي لما جوز وان
يكون الممكنات بوجوداتها الدهرية الحاضر عنده تعالى بلا سبق تخلف منافيا
لعلمه تعالى القديم الازلي وعدمهم لتدفع مواخذة المتكلمين باجراء البراهين
نظرا الى هذا الوجود تارة بنفي الترتب فيه وتارة بانه يضاد قوانين الملة
مع تسليم اجتماع وجوداتها الصالح للجريان كما مرت فمحل تامل لان هذه الاحكام
اما لازمة لوجود الشيء في الواقع ونفس الامر الذي يسمون دهرا ولم يريدوا على
نفس الواقعية فغير بين فان كون الشيء موجودا بنحو من الانحاء داخلا في حد من
الحدود لا يوجب ان لا ينفك عن الواجب سبحانه ولا يكون اعدامه السابقة و

واللاحق حقيقيان بل اضافيان كما في المكانيات المستمرة بالنظر الى مكان آخر
الى غير ذلك كيف وقد عرفت ان المتكلمين قاطبة لا يصحح المعية الصرفة بين
الحوادث وبين الواجب تعالى الا بعد سبق التخلف على ما يقتضيه الحدوث الزماني عندهم
ومع ذلك لا ينكرون وجودها في الواقع ولا يمكنهم ان يقولوا ان احدانا اعدام
اضافية بل ذلك بعينه ما يضمهم الكافة من اطلاق العدم العدم السابق واللاحق
واللاحق على الحوادث ان ذلك العدم السابق واللاحق كلاهما حقيقيان
كما ان الوجود في حد حقيقي كذلك العدم في حده والتنظير بالمكاني كما مر قد ظهر فساده
هناك لانه فرق بين اختلاف الحدود والانفكاك حقيقة ودون بعيد بين
التقدم الشريفي وبين التقدم الزماني فالاول اعتباري دون الثاني كيف
واعتبار الاجزاء الماضية المتقدمة زمانا بالنسبة الى الان ابتة متاخرة اعتبار مح
فكيف يصح جعل احدهما كالاخر بخلاف المقدم الرتبي فانه يمكن جعله موخرا كذلك
وليس اعتبار مح فلو كان الانفكاك بين الزمانين مثل اختلاف الحدود بين
المكانيين ولم يكن ذلك واقعا لكان حاله مثل حاله فيتقطن ذلك واما بيان ما اشتهر
من ان القبلية والبعدية لما كانتا بالذات صفتين للاجزاء الزمان وعدم الحادث
ان كان سابقا ولاحقا على تقدير التخلف حقيقة منه تعالى فلا يكون الا بالنظر
الى الزمان لعدم اتصاف وجود الحادث وعدمه بالقبلية والبعدية بذاته كما قد مر بل
بالزمان فاذا قطع النظر من الزمان والعاضة فلم يبق ادن من الابتداء متصف
بالقبلية والبعدية بالذات وجودها بالعرض بدون ما بالذات مح فعند قطع النظر
عن جهة الزمانية لا يكون للاشياء الا الوجود المحض كما في الحوادث مثل ما في الثوابت

او العدم المحض كما في الممكنات المعدومة ازلا وابدا مثل العنقاء ومثل حالة المحال

الممتنعات ومع قطع النظر عن الاختلافات الاتية اللازمة على تقدير التقدم الدهري

ومع قطع النظر عن ان الزمان لم يثبت بعد ما تم دليل على وجوده كما عرفت

نقول ان اريد بقوله ان الوجود والعدم في الحوادث لا يتصف بالذات بالقبلية و

البعدية انهما لا يتصفان بهاتين الصفتين بالذات بدون الواسطة في العروض

فهو ان الزمان لما كان امرا وهميا عند متكلمية يتوهم من سيلان التوسط على

المسافة او من القبليات والبعديات في الحوادث كيف يمكنهم القول بان

مناط القبلية والبعدية الواقعتين اللتين لا يتوقفان على الاختراع هو الامر

الوهمي التابع للانتزاع وان استند تا الى الامر الوهمي باعتبار المنشأ فالمنشأ

للانتزاع هي حدود التوسط او وجودات الحوادث وعدماتها فلا ينبغي ان يحكم

باتصافها بالقبلية والبعدية بواسطة ما ينتزع منها فالمنشأ هو الموصوف بالذات

بذلك المعنى وان اريد انه لا بد من واسطة في الثبوت موجبة لها لاختلاف

احوالها في الاتصاف بهما فان الموصوف بالقبلية قد يصير مع او بعد فلا يكون بالذا

بل لا بد من علة موجبة توجب قبلية القبل وبعدية البعد فمسلم لكن القبل والبعد

متخلف كل واحد منهما عن موجبها لتحويل الامور وتفويضها الى الفاعل المختار جلت

قدرته وقد مر ان الحركة التوسطية هي الموصوفة بهما باعتبار حدودها وكذلك يمكن

ان يكون وجودات الحوادث وعدماتها ايضا موصوفة بهما لكن يكون له علة هي

الارادة الازلية وقد يقال ان الحادث اذا وجد في زمان فهي الازلي لا يكون الا

اثبات وجوده لا ان يكون مرتفعة عن صفحة الوجود بالكلية وكيف ان ارتفع

عن زمانه لزم اجتماع النقيضين فلما لم يرتفع عن زمانه فكيف يرتفع عن الدهر
فجوابه ان النفي بارتفاعه ارتفاعه مع زمانه فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان
الكلام في نفس الزمان فبارتفاعه بنفسه عن الواقع لا يلزم اجتماع النقيضين
ومحصله ان الواقع اوسع من تخصص وجود الحادث به لا بد لابطاله من
بيان ولنا بفضل الله سبحانه بيانات على نفي القدم الدهري تقريرها واقواها
واوثقها وهو في غاية الاتقان يحتاج الى تلطف القريحة والامعان
فهو كالبنية على البيانات الآتية فالقول ولنمهد مقدمات الاولى ان قدم
الذاتيات البرية عن الزمان وقدم الابداعيات الممتنعة لافاق الزمان
كالفلكيات بعد التسليم لا نثبته في كونها قديمة وبرية ايضا انما الكلام في
الحوادث الزمانية فالحادثات المتعاقبات كل منها مختص بزمان الماضيات
منها باجزاء الزمان الماضي والمستقبلات منها باجزاء المستقبل على سبيل
التعاقب والانقسام عليهما وكلاهما موجودان في الدهر فالموجود في الزمان
هو الموجود في الدهر بنفس ذلك الوجود الا بخصوص الاعتبار وعدد الموجود
في الزمان من الحوادث الموجود في الدهر منها وبالعكس فعدد الماضي من الحوادث
بحسب الزمان عدده بحسب الدهر وعدد المستقبل من الحوادث في المستقبل
من الزمان عدده بحسب الدهر بعينه لانه لا تغاير بين الوجودين الا باعتبار
فلا يزيد عدد الزماني من الحوادث على الدهري ولا ينقص الثانية ان الحوادث
الماضية وان خرجت من القوة الى الفعل لكن المستقبلة منها حتى اجزاء الزمان
المستقبل ايضا لا تخرج من القوة الى الفعل تماما نظرا الى نحو الوجود الزماني

التعاقبي

التعاقبي والا للزم تناهي الزمان المستقبل وطرء العدم عليه وانقطاع العالم في
جانب الابد وتناهي مقدورات الله تعالى والكل باطل فهي لكونها بحسب الزمان
المستقبل لا تنقضيه يستحيل خروج الجميع الى الفعل فهي ابدا متناهية بحسب الوجود
في الزمان المستقبل لكن غير واقعة عند حد بعينه كالاعداد والحسب الا
نقضيه يستحيل فعلية الجميع فيها اي متناهية ابدا لكن بلا وقوف عند حد لا يتجاوز
عنه والا لثبت انه لا يجوز ولا تعاقب في الاشياء بحسب الوجود الدهري وفي
الحضور عند البارى تعالى بجملته فالدهريات كلها بالفعل في الدهر مجتمعة بحسب
هذا الوجود وبحسب الحضور عنده تعالى غير منفكة عنه تعالى فلا قبلية ولا بعدية
هناك بحسب هذا النحو من الوجود الا لغير ان كون الامور متناهية لا تنقضيه بحسب
نحو من الوجود لا يتصور الا ان يكون تعاقب وتجدد في نحو ذلك الوجود سواء
كان ذلك بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد فان كل حد منها اذا اعتبر في
الذهن يمكن اعتبار حد بعده او بحسب الوجود الخارجي كما في الحوادث المتعاقبة
بحسب الزمان في جانب الابد بلا وقوف عند حد لا يكون بعده حادث
فنقول الحوادث الماضية وان كانت غير متناهية في الزمان الماضي لما انها خرجت
من القوة الى الفعل بحسب هذا النحو من الوجود وكذلك غير متناهية كما في الدهر لما
انه لا فرق في الزمانيات بين الوجود الزماني والدهري الا بالاعتبار فاما ان
الحوادث المستقبلة في الزمان المستقبل بل هي في الدهر متناهية واقعة عند
حد فذلك باطل بالمقدمة الثانية فانه يلزم انقطاع الزمان والزمانيات
عند بلوغ وجود الزمان المستقبل الى ذلك الحد او متناهية غير واقعة فذلك

ايضاً بالمقدمة الثالثة والرابعة لما ثبت بهما من التدافع بين الوجود الدهري الآبي
اللاتي عن التجدد والتعاقب وبين كون الامور اللاتعقبية فيه بحسب هذا الوجود
وهي لا يتصور بدون التعاقب كما عرفت فلا يصح كون الحوادث في الدهر وكونها
غير واقعة فيه بحسب هذا الوجود او غير متناهية بالفعل كما في ذلك الضابط مع قطع النظر
عن جريان البراهين المبطلة للتسلسل بالمقدمة الاولى والثانية فان الثانية
يفيد ان الحوادث الاستقبالية لا يخرج جميعها الى الفعل فهي متناهية ابدا فعدم النهاية
بحسب الكم لا يوجد في الزمان المستقبل ولا يوجد جميعها والا لزم المحذورات
المذكورة وقد ثبت بالاولى ان عدد الحوادث الاستقبالية في المستقبل
من الزمان عددها بحسب الدهر بلا زيادة ونقصان ولما استحال وجودها في
الاستقبال لا متناهية استحال وجودها في الدهر لا متناهية لانه لا فرق بين
الوجود الدهري والزماني في الزمانيات الا بالاعتبار كما مر كيف ولو فرض وجود
الحوادث الاستقبالية غير متناهية كمية في الدهر لوجب وجودها كذلك في الاستقبال
زمانا فانه قد مر ان المعدوم ازلا وابدا لا يكون في الدهر واذ ليس في الماضي
لانها حوادث استقبالية فهي في المستقبل قطعا ولا يكون غير المتناهي الكمي في
الاستقبالي على سبيل التعاقب على ما اشير اليه في المقدمات الممهدة الابدو
زمان غير متناه استقبالي وذلك يبطل لما مر في الثانية وذلك كله ظاهر بالتامل فانظر
بعين الانصاف ومحصل ذلك كله التدافع بين كون الحوادث الاستقبالية
متناهية غير واقعة عند حد بحسب الوجود الزماني وغير متناه كمي بالفعل
في الوجود الدهري مع انه لا فرق بين الوجودين الا بالاعتبار بل اللاتعقبية فيها

كانت لا يكون الا بالتناهي الكمي بلا وقوف عند حد ويستحيل عدم متناهيا في
الكم لانه ان اعتبر جملة تلك الامور فقد صرحوا انه لا جملة ولا مجموع محصل من
تلك الامور اللا يقفية فان اعتبار المجموع منها بحيث لا يشذ عنها شئ وكونها
لا يقفية اعتبار جم كما في الاعداد بعينه على ان فعلية الجمع في الدهر يوجب فعليته
في الزمان لا ان ما لا يحدث زمانا لا يقع في الدهر اذ كان ذلك حادثا زمانيا و
الفعلية الزمانية على عدم النهاية يحسب الكم ممتنع في جانب الازل والاستقبال
وان اعتبر بعضا فظاهر انه متناه ثم اعلم ان الحدود المشتركة بين اجزاء المتصلات
كما يكون مبدا الجزء كذلك يكون منتهى لجزء اخر لانها اعتبارية كما نطق بالنظر
في المتصلات القارة وقد صرحوا به والحد المشترك بين جزئين في الزمان
على تقدير كونه مناط القبلية والبعدية بالذات ليس كذلك فان الان
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يكون الا منتهى الماضي ومبدا المستقبل دون
العكس كيف وليس المضي الا انقضاء الوجود وما دون الحوادث الاستقبالية
بل تتوقع وجودها فكيف يحكم ان ذلك الان الفاصل مبدء للماضي من الزمان
مع ما فيه من الحوادث الماضية ومنتهى للمستقبل منه مع الحوادث المتوقعة والا
يصح الحكم بالانقضاء على الاستقباليات وبالتوقع على الماضيات وهذا بعينه ما في
الحركة فان النقطة التي ابتدأت منها حركة والنقطة التي انقطعت عندها الحركة
مختصان بحكمها لا يصح ان يعد نقطة المبدا منتهى الحركة ونقطة المنتهى مبدء وقد
صرحوا به فلما لم يجز الحكم على كل واحد كما يحكم على الاخر فلا بد من نحو تفارق بينهما في
نفس الامر بلا مدخلية معتبر اصلا وما ذاك الا بان يكون العدم الطاري على الماضيات

على الماضيات عدما حقيقيا بعد الوجود في الخارج والواقع والعدم السابق على
الاستقباليات عدما كذلك قبل الوجود لا اضافيا محضا فان اختلاف الاحكام
الواقعية التي ليست تابعة للاعتبار المعتبر لا بد لها من منشأ اختلاف في الخارج
والواقع فلو لم يكن فرق بين الماضي والمستقبل بطرء العدم حقيقة على الاول دون
الثاني بل بمحض اعتبار الحد المشترك بينهما كما في المتصلات القارة لم يكن تفارق
باختصاص كل من الماضي والمستقبل بحكمها المتباينين على ما عرفت ويكون
احكامهما متشابهة وتابعة في الاختلاف بمحض اعتبار المعتبر كما في جزئي الخط باعتبار
النقطة بينهما وجزئي السطح باعتبار الخط الحاصل بينهما وبحيث التقدم والتاخر الز
الزمانيان بالتقدم والتاخر الرتبيين التابعين لاعتبار المعتبر بحسب فلذا
قد يصح هنا جعل المتقدم متاخرا وبالعكس دون الزماني فانه لا يصح جعل المتقدم متاخرا
او بالعكس ولا ينقلب حاله في التقدم والتاخر بانقلاب الحال في اعتبار المعتبر فان
ما هو متقدم بحسب حد مشترك من الان وهو الماضي بحسب ذلك الحد لا يصح
ان يجعل متاخرا حتى يصير مستقبلا بالنسبة كيف التقدم والتاخر من عوارض اجزاء
الزمان بالذات عندهم فكل جزء منه قبليته وقبل لما ان الاخر بعديته وبعد ولا
يتصور الانفكاك الواقع بخلاف ما في الرتبي كما يكون في المكاني فان هناك
جزء منه يتقدم وجزء الاخر يتاخر بمحض الاعتبار ولو انعكس الاعتبار لانعكس التقدم
والتاخر بلا لزوم فساد وان شئت قلت بتقرير اخر القبليات والبعديات
الثابتة في الاشياء الخارجية اما اعتبارية محضة فذلك مع بعده واستحالته يوجب
ان لا يكون سبيل ولا حاجة الى اثبات كم متصل غير قار مسمى بالزمان والامكان

واما وقوع

واما دفعته فلابد ان يكون الاشياء والخارجية موصوفة بها بالذات بلا ملاحظة
اعتبار المعتبر بحسب الخارج كما هو شان الاوصاف الثابتة بحسب الاعيان كا
لفوقانية للسماء وان لم يكن نفس تلك الاوصاف في ظرف الخارج فاتصاف
جزء بالقبلية على آخر اما بانفكاك ذلك الاخر عنه في الخارج وهو الواقع
فيما نحن فيه فيثبت المطلوب ويبطل ما فرعوا على القدم الدهري من انتفاء الانفكاك
بين الاشياء بحسب واما بلا انفكاك الاخر منه في الخارج فهما موجودان في
الخارج فوجوده مقارن لوجوده في الخارج وهو الواقع مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر لما كانا موجودين فمن اي شيء جاءت القبلية والبعدية فافعل جاء
من قبل اجزاء الزمان بتكلم في نفس ذلك الجزئين اذا وجد الاول منهما
فالثاني منفك عنه في الواقع بلا ملاحظة اعتبار او لا على الاول يثبت ما ا
ادعاه وعلى الثاني فباي شيء جاءت قبلية مع انهما موجودان لا انفكاك
بينهما في الواقع والخارج فان استندت الى امر آخر ويكذا لزم التسلسل وان لزم
ان نفس ذات ذلك الكم المتصل المسمى بالزمان مع وفاق جزئية في الواقعية
والوجود الخارجي بلا انفكاك اقتضت القبلية وتلك من خواص حقيقته فاجتمعت
القبلية الخارجية الواقعية والمعية الخارجية الواقعية بالنظر الى نفس مقتضى
حقيقة ذلك الكم فالظاهر انه قول بالمتناقضين وما يقولون ان الزمان يتجدد لذاته
وهو من خواصه فان اريد بالتجدد حدوث ما لم يوجد في الواقع والخارج فمسلم
لكن التزام القول بالدهر وفي دعاته يحكم انه لا يوجد في الخارج ما لم يكن فيه يحكم
بعدم انفكاك الكل في الخارج عن الثابتات وهو يقتضي الوجود ضرورة وان

غير ذلك فلا تعرفه مالم يبين وما ذكر في بيانه من تنظيره بالقياس على المكاني
فغاده قد عرفت من انه فرق بين اختلاف الحدود في الوضع وبين الا
نفكاك في الوجود فلله شيء العليل ولا يغني في شيء ولكن ان تقول اذا وجد جزء
منه وهو الماضي ولم يوجد بعد جزء آخر وهو الاستقبالي ثم وجد فكيف سبيله
فان الجزء الاستقبالي بالقياس الى الآن الحاضر لم يكن بل كان متوقعا ثم
انقضى ذلك الآن وانقضى ذلك المتوقع من الزمان الاستقبالي وصار
ماضيا وحدث آن حاضر آخر فالزمان المحصور بين الآنين لا شبهة في انه لم
يكن ماضيا بالقياس الينا ثم صار ماضيا بالقياس الينا فلا بد من حدوث
تغير ما اما في نفس وجود هوية ذلك الزمان المحصور او في نفس ذاتنا واحوالنا
على الثاني يلزم قلب الوضع فان المعروض المعروض بالذات للتقدم والتاخر
وساير التغيرات المندرجة هو الزمان دون الحوادث بل الحركات الوضعية
معروضة بالذات ثم لو كان الحركات هي المعروضة ينقل الكلام اليها مثلا بمثل
او سلم ان الحوادث معروضة بالذات ليرجع الكلام الى ما نحن بصدده كما مر و
وعلى الاول اما في وجود تلك الهوية او في صفة من صفاته وحال من احواله
فعلى الاول فلا تعقل الا بان يكون تلك الهوية معدومة في الخارج فوجدت
فيه وذلك بطل على تقدير القول بالقدم الدهري الموجب لعدم انفكاكها عن الموجود
الثابت واقل مقتضى عدم الانفكاك مطلق الوجود في الخارج ثم يكون موجودا فيه
بلا فكاك مع الموجود الثابت كيف يقول انه كان معدوما ثم وجد فيه فان عنيت
انما كان موجودا في الدهر لا بحسب الزمان وانما نعني بقولنا لم يكن فوجد الوجود

بحسب الزمان فوجد به بحسبه لانه ان اريد ان للزمان زمان يوجد بحسبه
فذلك البطلان وان اريد بقوله وجد بحسب الزمان وجوده التجددي فهو اول
النزاع لان الكلام انما كان في ان الزمان لما كان بتقرره وقطميره بجميع
اجزائه موجودا في الخارج بوجود يسمونه دهريا ويجعلونه قديما دهريا كيف يصح
تجدده فان التجدد حدوث شيء في الخارج وهو لم يكن فيه وتجدد الموجود
مع ان ايجاد الموجود محال على ان التجدد يلزم ان لا يكون التقدم والتاخر و
ساير التغيرات في نفس الزمان بل في احواله وصفاته فقلب نفس الزمان
لانا لا نعني بالزمان الا ما يكون بالذات مناط القبلية والبعدية نعم انه
خلف نقل الكلام الى تلك الاحوال والصفات انها كيف تغيرها وتجددها
ان كانت معدومات في الواقع بنفسها ثم وحدث فيه فهو ينافي التقدم الدهري
على الدهر على راي هذه الفرقة الدهرية الغير المتخلفة بعين عن الدهرية وان
كانت موجودات في الواقع بنفسها ولحدوث صفاتها واحوالها فالكلام
عايد الى الصفات الى بالا يتناهى فانقلبت الزمان الاستقبالي المحصور بين
الانين كما فرضتم انما كان استقبالية بالنظر الى الان الاول واما بالنظر
الى الان الثاني لم يكن مستقبلا بل هو ماض بالنسبة اليه بلا اختلاف فيه الا انه كان
مستقبلا بالنسبة اليه ثم صار ماضيا بقياسه قلت انما غرض الاذان الحاضرين
التصوير لحل الاشكال والمقصود ان الجزء المعين من الزمان كاليوم الاتي مثلا
كان مستقبلا متوقعا بالنسبة الينا ثم صار ذلك الجزء المعين ماضيا بانقضائه
فوقع الاختلاف في زمان واحد بالقياس الى شيء معين فلا بد من تغير حصل فيه

اختلاف فی صفتی ذلک الخبر وفذلک التغیر اما من جهة الزمان او صفاته او من
جهة الحوادث وصفاتها والکل باطل لما عرفت لا لتغیر انما وقع الاختلاف
لتبدل الآنین فعند کون الحاضر هو الآن الاول کان ذلک الزمان مستقبلا
بالنسبة الیه فاذا صار الآخر حاضرا صار ماضیا لان کون الاول حاضرا
ثم صیرورة الآخر حاضر ایضا انما هو بالزمان فان الآن لیس شیئا فی الخارج
بل هو انتهاء الجای فالمرور والتقضی انما یکون للزمان وانما هو ممتنع لہ لان التجدد
والتقضی بالذات من صفات الکم الغیر القار فالتغیر فی الآن تابع للتغیر فی الزمان
فان قلت لم یقع التغیر فیما بالذات وهو ظ ولا فی الزمان بحسب الواقع لانہ
موجود بوجود دهری ولا فی صفاته الذاتیة انما التغیر فی انتسابہ الینا فما کان
مستقبلا بالنسبة الینا صار ماضیا قلت اختلاف النسبة بین المنتسبین انما
یعقل بعد اختلاف فی ذات احدهما او فی کلیهما فانہ ان کان امران بینهما
نسبة علی وجہ مخصوص ما لم یتغیر ذاتاهما او ذات احدهما او فی کلیهما فانہ ان
کان امران بینهما نسبة علی وجہ مخصوص ما لم یتغیر ذاتاهما او ذات احدهما ولا
صفاتهما او صفة احدهما لا یختلف نسبتهما لان النسبة تتخصص علی خصوصیة الا
نحو خصوصیة المنتسبین فما داما علی تلک الخصوصیة فالنسبة علی حالها فلا بد ان
یقع الاختلاف اولا فی الزمان او فینا حتی تتبدل النسبة ولو نظرت حق النظر
فی هذا المقام لعلمت ان التجدد والتصرم بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض
انما هی للحوادث سواء کانت هی اختلاف الحدود العارضة للحرکة التوسطیة
او اختلاف الحدود اللاحقة للمتحرک ان لم یثبت وجودها ایضا کما ثبتہ الجمهور او کونہا

امرا عینیا

انتزاعيا او نفس المعدودات الحادثة كالحوادث اليومية فهذه الامور هي المتجددة
بالذات بمعنى انها وجدت بعد ما لم يكن اصلا وهي المتصرمة بالذات بمعنى انها عدمت
بعد ما وجدت عدما حقيقيا بحسب الخارج لا اضافيا واما المعنى الوهمي الذي قد
يسمى بالزمان لثبوته بدليل انه ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات
فانما هو انتزاعي ينتزع من اختلاف ذي وقع في الحركة بسبب سيلانها الحدود وكما ان
فتجدده وانقضائه ليس في الحقيقة في ذاته انما هو كاشف عن تجددانها وتصرفها
باختلاف الحدود وهو المتجدد ومعنى انها تحققت بحسب الاعيان بعد ما لم
يكن وهو المنصرم بمعنى انها عدمت بعد ما تحققت وذلك مال عدم القرار في
الامور الغير القارة حدوثا وبقاء ما ذلك المعنى الوهمي فاما هو مخيل بذريعا في
الحدوث بحسب الانتزاع فقط على نحو ما مر واما البقاء فهو ثابت قطعا لا تجدد
لا تقضي فيه الا بتلك اي بالحدود المختلفة لانه ينتزع فيها ويجعل مرآة لها كما مرت
الاشارة اليه من ان سيلان التوسطة على حدود المسافة بسبب تخيل امتداد
وهمي فذلك الامر الوهمي هو المنقسم الى الساعات والايام واما المتجدد و
المنصرم بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت فلم يثبت بل الدليل دل على
خلافه لما عرفت وستعرف وايضا لكان تقول بعبارة اخرى لو كانت الحوادث
قدماء دهرية ولم يتخلف واحد من واحد ولم يتخلف واحد منها من الثابت المحض نظرا
الى الواقع والخارج المسمى بالدهر عندهم ولم يكن عدمها عدما حقيقة بل اضافية
كما حكموا كانت بمنزلة الثابتات المحضة بقطع النظر عن حيثية التجدد الذي في الثبوت
معها وعدم تخلفها عنها نظرا الى ما في الواقع الذي هو لوح الدهر عندهم حتى ان

الزمان باجزائه وحدوده مع ما فيه اذا قطع النظر عن حيثية تجدده وتصرمه
ايضا معها تلك المعية الغير المتخلفة في ظرف الخارج والواقع وقد مر جوابه
كما مر فنقول العالم كله حتى الزمان والعارضة لقطع النظر عن جهة التجدد الزماني
على الثبات المحض نظرا الى الواقع وانما التغير والتجدد والتقضي في العالم بمحض
جهة التجددات الزمانية الناشئة عن الزمان والعارضة فما سببها الذي يفيد
تلك ان كان نفس حقيقة الزمان واجزائه هي التي توجب التجدد والتصرم فان
كانت هي التي لها ثبات دهري وعدم تخلف واقعي في العارضة بحسب الواقع
ومجامع للثابتات البرية عن التبدل والتغير فهي بما لها ثبات لا يصلح موجبا للتجدد
والتصرم وان كانت بجهة اخرى فلا يكون عنها لا بد من نحو تغاير وخصوصية زائدة
على هويتها الثابتة في الواقع بما هي ثابتة فتلك الخصوصية الزائدة لا يكون
من جملة الثابتات المحضة بل هي ايضا من الحادثات فما هي من الامور الخارجية
فيكون ثابتة دهرية مثل ساير الدهريات وان كانت من الانتزاعيات الواقعية
فمنشأ انتزاعها لا يكون ثابتا حتى يكون هي ايضا ثابتة بل يكون من المتجددات
الخارجية فالكلام ينتقل اليه حتى يظهر فيه سبب التجدد والتصرم اما ذاته او احواله
والكل باطل وما يقال ان الزمان بحسب نفس هويته الذاتية من الموجودات
الواقعية الدهرية لها ثبات دهري آب عن التخلف والانفكاك مع الثابتات
وانما التغير والتجدد والتصرم بنسبة الاجزاء بعضها الى بعض ما ذا اريد به ان اريد
ان نسب الاجزاء بعضها مع بعض يوجب اختلاف الحدود والقطعات كما
في الامتداد المكاني المتفارق فان اعتبار الاجزاء مع الحدود المشتركة توجب

الاعتبارات فی قطعات ذلک الامتداد وتحقق لکن ذلک الاختلاف اعتباری
یختلف باختلاف الاعتبارات کما مر نظیره فی تقدم الرتبی وان ارید ان بسبب
الاجزاء بعضها مع بعض بقید القبلیة والبعدیة الواقعیة بحیث لا یمکن ان
یکون المتقدم منها متاخرا وبالعکس ولیست هذه القبلیة والبعدیة بمحض الاعتبار
علی خلاف حال ما فی التقدم الرتبی فلما کان الاجزاء لیست لشیء علحدة فی الخارج
بل انما هی اجزاء وهمیة من هویة ثابتة هی هویة الزمان فحالها فی الثبات مثل حالها
فاذا اعتبر الجزوان فانما هو بعد فرض حد مشترک بینهما فیصح ان یقال ان
هذا الجزء جانب من ذلک الحد وذلک الجزء جانب اخر منه واما کون الاول
مقدما والثانی موخرا بالتقدم والتاخر الواقعیین الانفکاکیین فی نفس
الامر فبای شیء ینافی ذلک کیف واجزاء الزمان علی الثبات الواقعی بثبات
نفس الزمان وحاصل یکن اجزاء الشیء ثابتا فی نفس الامر کیف یتصور تباینه ثباتا واقعیا
وبالجملة ثبات الزمان بهویته واجزائه فی حاق الواقع وتجدده وتصرمه ایضا فی
حاق الواقع بنفس هویة ذاته وهویة اجزائه متدافعان ظاهرا وجعل احد الا
مرین ای الثبات او التجدد والتصرم واقعیا والاخر اختراعیا وان کان یدفع
التدافع لکن القول به والقول علیه بما یقیم اساس المفاسد فتدبر حق التدبر فانه
لا محیص من الاشکالات والمفاسد الا بالرجوع الی ما ذهب الیه اهل الملة
وههنا تقریر اخر وهو انه لو کان العالم بجمیع اجزائه من الزمان والحرکات والحوادث
قدیما دهریا موجودا فی الواقع بلا تخلف من الثبات الدهریة عن التغیر فالتغیر
والقبلیة والبعدیة التی فیه باشانه انما یعتبر بحسب الوجود فی الواقع بمعنی ان المعدوم

منه كان معدوما عن صفحة الاعيان ولوح الدهر وحاق الواقع وكان شيء منه موجودا
فيه فالموجود الكذائي يقال له قبل ذلك المعدوم ثم اذا وجد المعدوم في الواقع
صار العين ثم قد يفنى هذا الثاني عن الواقع ويقع الاول كما كان فصار الاول بعد
فقد عرفت ان انقلاب الموجود معدوما وبالعكس نظرا الى الواقع يأباه
طبيعة الدهر وانما التغير بحسب ظهور البعض على البعض وعدم ظهوره وحضور
بعض بالنسبة الى البعض وعدم حضوره فكان الزمان والعالم والحركات والحوادث
كلها كان موجودا ابدا لا يسبق تخلف مع اثباتها وليس في الواقع في طرف
الخارج عدم ثم وجود ولا وجود ثم عدم فالموجود موجود بلا انفكاك مع الثابت
والمعدوم هو الذي هو معدوم فالاول كالثابت نظرا الى الواقع البحت المسمى
بالدهر والثاني كالسفا المعدوم فقط وانما التجدد والتصرم والقبلية والبعدية
في العالم بحسب الظهور والحضور ومقابلهما بالنسبة بمعنى ان الحوادث كان بعضها
مخصوصا بجزء من الزمان وبعض منها مخصوصا بجزء آخر منه فما كان مخصوصا
بالجزء الاول يظهر على ما معه من حوادث اخر وما كان مخصوصا بجزء آخر فهو
غايب عن الجزء الاول من الزمان وما معه من الحوادث على ما معه من حوادث
فيقال مع دوام غيبوبة الثاني ان الاول مع ما معه مقدم عليه ثم اذا ظهر الزمان الثاني
حضر ما معه من الحوادث فان كان الاول مستوعبا بقدر زمان الغير صار الاول
مع الثاني من الزمان وما معه وان استوعب زمانا اكثر من الثاني صار بعد الغير
فليس التجدد والتصرم حدوث الوجود الواقعي والعدم كذلك بل بمعنى حضور بعض
على البعض وغيبوبة بعض عن بعض كما ان المكانيات المتفرقة على الامكنة المختلفة

تحاذی بعض بعضا وتقاربه ولا تحاذی ولا تقارب بعض بعضا فنقول ما کان

من الحوادث مخصوصا بزمان معین فذاک الحادث مع زمانه المخصوص به ومع

ما معه یکون کل واحد منها موجودا فی الواقع مجتمعة فظهور بعضها علی بعض آخر ضروری

بتحقق المعیة الواقعیة فی الوجود الموجبة له واما ما کان من الحوادث مستوعبا لزمانه

مع زمان الحادث الآخر حتی کان قبل ثم صار مع وبعد فقد ظهر علیه ان الزمان الاول مع

ما فیه والاحق لتصف بالقبلیة ثم ظهر علیه الزمان الثانی مع ما فیه حتی صار مع فان

المعیة هنا بعد القبلیة کما فرض ثم غاب الثانی مع ما فیه فصار بعد فانقلاب هذه الاحوال

الواقعیة علی ذلک الحادث بالنسبة الی کان الحال الثانی والثالث ثانیا فی الوقع

کالاول فلا تفارق بینها نظرا الی الوجود فی الوجود فی الواقع فکیف یصح الانقلاب

فی هذه الاحوال فان المعیة فی الواقع بلا تخلف تدافع الانقلاب المذکور لانه

یؤدی الی القبلیة والبعدیة فی الواقع الموجبان للتخلف وان لم یکونا ثابتین

فی الواقع فهما خارجان عن عالم الوجود اصلا فاذا تحقق تحقق الوجود فی

الواقع بعد العدم فیه وتحقق الخصوصیات والظهورات بعد العدم الصریح فی الواقع

مثل تحقق وجودات الحوادث بعد العدم الصریح الواقعی وهو خلف مع انه لو

فرض التغیر فی محض الحضور والظهور فی الاشیاء فهو ایضا لا یتصور الا بان یکون

ذلک التغیر بالذات اما فی نفس الزمان واحواله او فی الحوادث واحوالها وقد بطل

السؤال فی التقریر السابق کما عرفت ثم لما فرغنا عن تلک البیانات ویلزم منها تشیید

مبانی اصول اهل الملة بحیث لا یزعزعک الشبهات نقول الامر الداعی لهم علی القول

بالقدم الدهری للحوادث اما نفی وجود انتهاء الزمانیة فان الوجود فی الزمان احص من

من الوجود في الواقع المسمى بالدهر فلا نصحح ح تفرعاتهم التي فرعوا عليه من عدم
التخلف مع الثابتات وكون اعدامها اضافية محضة الى غير ذلك مما لا بد لها
من بيان زائد كيف وقد عرفت ان الوجود التجددي الزماني للحوادث مما يعقله
المتكلمون والكافة ولا يصححون تلك التفرعات والا فان الحوادث لو كانت
متخلفة عنه سبحانه تعالى في الواقع وكانت اعدامها السابقة اعداما حقيقية فعلتها
الموجبة لها اما امر قديم ثابت فيلزم التخلف وهو محال ولا فلا بد من رابط يتم
به وجوب الحادث فيوجد بالجاعلية فالرابط بما هو رابط موجب بل يجب مجامعته
مع ما يوجبه فمع انه يلزم التسلسل في المجتمعات لا يفيد الربط الا الجاعلي فان المجتمعات
التسلسلة وان كانت بلا نهاية في حكم حادث واحد في عدم افادة الربط او لا يجب
مجامعته مع ما يوجبه فيكون الرابط الموجب للحادث سابقا عليه فعاد الى التخلف
المستحيل فلزم القول بعدم تخلف الحوادث في الواقع عن القديم وجعل اعدامها
السابقة اعداما اضافية لا حقيقية وكذا يجب جعل اعدامها اللاحقة ايضا اضافية
فانها لو كانت حقيقية يلزم مثل ما يلزم من الاعدام السابقة فان العدم الطاري
على الحادث ان كان حقيقيا فلا بد من طريان عدم حقيقي على علة الحادث
ثم على علته وهكذا حتى ينجر الكلام الى العلة القديمة الواجبة بالذات وعدمها ممتنع
فيجب ان لا يعدم الحادث بعد الوجود والا فالتخلف المستحيل لازم ضرورة
ثم القول بالقدم الدهري مع فرعاته فلذلك ان تسلم هذه المقدمات ارتفع
تحقق القبليات في البعديات من البين وبطل وجود الامر الغير القار في نفس
الامر الواقع وتحقق التقدم والتاخر الواقعيان في العالم بالاخرة اجمعين و[illegible]

قطعا سبيل اثبات الزمان ويكون العالم كله من الثوابت والمتغيرات على الثبات المحض
ويحو التغير عن ظرف الواقع بالمرة لان العلة الموجبة اذا كانت على الثبات البحت
فمعلولها بما هو معلولها يكون كذلك المعلول الى ما لا تناهى يكون كذلك ولا يكون في العالم
تغير وتجدد اصلا لان اصل موجب الكل ثابت محض فمعلوله ومعلول معلوله هكذا
الى ما لا تناهى يكون على اصل ثبات الاصل والا لرجع الى التخلف المستحيل كما مر او
تحقق المعلول بدون العلة الموجبة وكل ذلك لا يخفى ما فيه من المفاسد مع ان
المسح اللازم على القدم الدهري دهو ما مر في البيان الاول الذي ذكر لا اطالة
لا مخلص عنه قطعا ثم بعد ما قضا الوطر عن تنقيح الاجوبة وتاسيس اساس الكلمات
الدايرة على السنة اهل الملة بحيث لا يشوبها ريب وشبهة فلنذكر ما يويد المقام
الثاني الموعود من قبل لم تتفرع عليها ما هو الحق في هذا المقام فنقول تسلسل
المتعاقبات الزمانية بحسب الوجود الزماني اللازم المقدم الشخصي عندهم مالم
سواء كانت تلك المتعاقبات امور منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء
من المتصل الغير القار كالحركة والزمان اذا كانت على طريق الاعداد والشرطية
بان يكون كل لاحق معلولا عن القديم بواسطة سابق بط اما اولا فيما البيان
الذي مر مرارا بان سلسلة الحوادث متناهية كانت او غير متناهية ما لم ينقطع في
الواجب تعو بان يكون هو علة تامة لواحد منها او علة تامة لعلة تامة من عللها
استحال وجودها مطلقا وقد فصل في قبل فلا نعيد واما ثانيا فلان اللاحق لو كان
معلولا عن القديم بواسطة السابق عليه سبقا زمانيا فان كان هذا اللاحق والسابق
من اجزاء المتصل الغير القار كاجزاء الزمان المتقدمة والمتاخرة بذاتها فان فكان

السابق موجبا لذاته لجزء لاحق له وهو المعروض في بحث فيه السهم ربط الحادث بالقدم
والا فيلزم حاجة اللاحق الى علة موجبة مجامعة وهكذا فيلزم تسلسل المجتمعات فاما
ان يوجب نقيض وجوده فيلزم اجتماع اجزاء الزمان لان الموجب لا يتخلف
عن الموجب كما هو مذهب الحكيم كيف وقد عرفت انه ان جوز التخلف بين الموجب
والموجب فالقديم الثابت يكفي لربط الحادث معه ولا حاجة الى رابطة يربط معه
والمتكلم ايضا لا يناقش فيه لانه لا ينافي حدوث العالم بل يؤيده ولو جاز التخلف
عندهم لما اطبقوا على ان الغير القار لا يصدر الا عن الغير القار وما بقي بين الفريقين
نزاع قط واما بشرط عدمه الطاري يوجب جزء اللاحق ملاصقا له بتمامه سواء كان
هذا الجزء ماخوذا على مقدار معين كساعة او ساعتين او مبهما بان يوخذ قدر ما من
الزمان الملاصق وذلك الجزء للاتصاله وعدم قرار اجزائه لا يصح وجوده بتمامه
عند تحقق ذلك العدم الطاري لان عدم المتصلات الى ذلك الجزء معينا كان او
مبهما مشتمل على اجزاء متقدمة ومتاخرة كذلك فلا يصح وجوب وجوده بتمامه عند
تحقق العدم المعروض والقول بان هذا العدم الطاري يتم وجوب اللاحق مع
وصف لحوقه فانما يوجب موجبه متاخرا عن تحققه فذلك راجع الى القول بتخلف
المعلول الموجب عن العلة الموجبة فانقلبت الجزء اللاحق من الزمان وان وجب
بالسابق منه بشرط اعتبار عدمه الطاري معا ولا يمكن تخلف هذا اللاحق بناء على ان
المعلول لا يوجد الا حسب ما اقتضت هيئة وجوده اي حسب ما يصلح موجوديته فان المصـ
انما يوجد لوجود مخصوص لخصوصية لا بانا ما حقيقة ذلك المصـ واللازم المحال فالموجب
لاجزاء الزمان وان كان موجبا وتم ايجابه المعلول من العلة الموجبة لكن ذلك

لجزء المص لكونه متصلا غير قار لذاته لا يصلح لاجتماع اجزائه مع موجبه فلا يوجد ذلك

الجزء الا حسب ما يصلح موجوديته وان لم ايجابه من علة قلت محصل هذا الكلام ان

تاملت ليس الا ان العلة الموجبة وان تمت لكن المعلول لعدم قراره لا يجتمع اجزاءه ولا يصح

ولا يمكن وجوده مع موجبه التام وعدم امكان المصاحبة عين استحالته وقد مر ان المعلول

بما هو معلول لا يكون مستحيلا ولا يكون العلة علة له فضلا عن ان يكون موجبة فلا يكون

الصدور لاجتماع امكانه وهي في الامر الغير القار يوجب التخلف فالامور الغير القارة اما

ان يصدر عن مثلها وهو عن مثله فيلزم المفاسد التي مرت اليها الاشارة سابقا وذلك

على تقدير اشتراط المجامعة بين الموجب والموجب بالتقدير واما ان يصدر عن الثالث المحض

بلا مدخلية الامر المتجدد المتصرم وذلك على تقدير تجويز التخلف بينهما بناء على اقتضاء

خصوصية الارادة ذلك كما مر ولا قصد دخل لكون جزء منه موجبا لجزء آخر لاحق لان

التخلف لازم على هذا الفرض فتجويز التخلف في حديث الارادة هو الصواب والا فالترجيح

بلا مرجح لازم سواء كان موجب الاجزاء هو الثابت بذاته او مع اعتبار انضمام

جزء سابق كما بين مفصلا ثم اعلم ان عدم القرار عندهم على نحوين الاول

ان يكون اجزاء الشيء يمتنع الاجتماع فقط كما في الحركة والثاني ان يكون مع

امتناع اجتماع الاجزاء يقتضي كل جزء منه التقدم على آخر والاخر المتاخر عنه كما

في الزمان فانه متقدم ومتاخر بذاته دون الحركة والثاني هو المراد هنا فان

شئت قلت سلمنا ان عديم القرار لا يصح ولا يمكن وجوده الا كذلك اي لا يمكن

جزء معين من الابعاد الفضاء جزء سابق عليه فيتوقف امكان وجود الثاني على القضاء

وجود الاول فالامكان ان كانت علة للممكن كما قالوا فعلة علته وان لم يكن علته

الامكان بعينه علة الممكن فثبت علية الاول للثاني وعلية السابق للاحق مع
انه يوجب التخلف المستحيل لما عرفت ان الكلام في الربط الذي تم به المعو يطو
بالبيان الاول كما مر ثم اجلى الشق الاول وان لم يكن السابق واللاحق من اجزاء المتصل
بل امور متفاصلة وهي الكافلة لربط الحادث بالقديم لما فرضنا في امر كالحوادث اليومية
مثلا فان كان السابق علة موجبة للاحق بنفسه يلزم التخلف المستحيل وان كان
بعدمه الطاري فيكون اللاحق مجامعا للعدم الطاري للحادث السابق ويكون
موجبا للحادث بعده فلا يكون موجبا بنفسه كما مر بل بعدمه الطاري ولا يكون وجود
الحادث وعدمه المجامع للحادث بعده كلاهما انيين لاستحالة تتالي الانات
ولا يكونان زمانيين لان عدم الزماني لا يكون زمانيا بل انيا كما ان عدم الاني لا يكون
الا زمانيا لما تقرر في موضعه فلا بد من ان يكون احدهما زمانيا وفرضناه الوجود
مثلا فيجب ان يكون له استمرار مدة يسيرة او كثيرة واقعية ولا شك ان تلك المدة
ما بين ابتداء وجود الحادث وعدمه المجامع موجود حادث بعده محصورة بين
حاصرين فلما كان بين ابتداء وجود الحادث وعدمه استمرار مدة يكون هناك تقدمات
وتاخرات واقعية لان وجود المدة لا ينفك عنها وسقوط واعتبار تلك التقدمات
والتاخرات الواقعية اما باعتبار حوادث متعاقبات منفصلات كالحوادث
اليومية فيما بين وجود ذلك الحادث وعدمه او باعتبار متصل غير قار يتقدم بعض
اجزائه على بعض على الثاني فيرجع القول الى الزمان ويرجع القبليات والبعديات
من الحوادث اليه بالذات وقد ابطلناه كما مر انفا وعلى الاول فتلك الحوادث
المنفصلات المتعاقبات بين ابتداء وجود الحادث وعدمه ان صح وقوعها

بينهما

تمامها على تعاقبها بالفعل لكونها منفصلات فهي اذن متناهية واقعة فيرجع
الى تنائي الآنات وقد بطل بابطال الجزء الذي لا يتجزى واما غير متناهية كما بالفعل
فيلزم صحة انحصارها بين الحاصرين لا لتعذر لا يلزم من صحة الوقوع وهو المحال لان امكان
المحال محال مثله ولا يجوز كونها لا لتعذر لا يلزم من صحة الوقوع وهو المحال لان امكان المحال
مثله ولا يجوز كونها لا تقتضيه لما مر من التنافي بين كون الشيء موجوداً بتمامه وكونه
لا تقتضيها نعم اعتبار المتعاقبات والتعاقبات بحيث لا تقف عند حد ممكن اذا كانت
تلك المدة المحصورة امراً متصلاً غير قار كما في انتزاع اجزاء سائر المتصلات لكن
القول يرجع الى الزمان وعلى هذا فمناط السبق واللحوق دون الامور المنفصلة
المتعاقبة والكلام فيما ذكر ان تقول تعتبر سيران المتعاقبات في تلك المدة
المحصورة المفروضة على حسب الاجزاء العرضية فيها فان كانت المدة متناهية الاجزاء
واقعة عند حد يلزم كون الحركة المجامعة المنطبقة هي عليها كذلك اذا فرضت
واقعة معها فيلزم كون المسافة كذلك وان كانت غير متناهية الاجزاء بالفعل يلزم
كونها محصوراً بين حاصرين وان كانت متناهية غير واقعة عند حد فيكون امراً
متصلاً غير بارزها طالتقدم والتاخر فهو الزمان اما اتصاله فلانطباقه على الحركة
وعدم قراره فلكون التعاقبات حاصلة فيه منوطة بها فلانه ليس هناك المتعاقبات
المنفصلات بالفعل لكونها لا تقتضيه مع ان القبليات والبعديات حاصلة فلا
بد ان يكون ذلك الامر هو مناط القبلية والبعدية وان شئت قلت لو كان
مناط ربط الحادث المتاخر بالقديم هو الحادث المتقدم عليه شرط طرء العدم
وقد فرض امتناع تخلف الموجب والموجب يحصل عدم التخلف باعتبار محل معقد ذلك

هذا العدم للمعه فنقول الحادث ان المفروض ان لا يكون ان آنيين للزوم تتالي الآنات
فلا بد ان يكون احدهما له زمانيا مستمرا مدة وعند انقطاع استمراره وعدمه يحدث
حادث اخر ما له مع هذا العدم وما دام استمرار وجود ذلك الحادث يجب كون
علته الموجبة ايضا مستمرة فهذا العدم لا يكون بسبب وجود الحادث اللاحق لان معه
عنه فكيف يكون علة له فلا بد من انعدام علته الموجبة التي فرضت مستمرة باستمراره
ولا ينعدم هذه الموجبة الا بعدم موجبها فاما ان ينتهي سلسلة العدمات الطارية
على العلل الموجبة المستمرة باستمرار ذلك الحادث الى لا نهاية يلزم التسلسل في
المجتمعات عند استمرار ذلك الحادث وينتهي الى علة لا بعدم سواء كانت تلك العلة
واجبة بالذات او لا فلا ينعدم واحد من تلك السلسلة لوجوب وجود معلولها
وكذا معلول معلولها الى ذلك الحادث المفروض الاستمرار فان قلت يجوز ان
يكون العلة لعدم ذلك الحادث المفروض سبق وجود حادث اخر مع ذلك
العدم غير الحادث اللاحق المفروض المعلولية عن ذلك العدم قلت لا بد لوجود
وجود هذا الحادث الاخر من علة موجبة ولعلته من علة اخرى الى ان ينتهي اما المجتمعات
فيلزم التسلسل المستحيل اعني في المجتمعات او يكون بعض من العلل الموجبة سابقا
عليه فيكون معلولها الموجب بها ومعلول معلولها الى الحادث الاخر المفروض
ايضا كلها سابقا مجامعا لوجود الحادث المفروض والا مع انه فرض وجوده
مقارنا للعدم الطاري لذلك الحادث المفروض اولا فانظر في هذه البيانات
بل عرفت بها ان قولهم لموجوب مجامعة الموجب للموجب لمحل اختلال ام
لا لكما قالوا ان وجود اي الموجود كان يدل على الموجود واجب بالذات ولا

والا لزم الوجود بلا وجوب وان فرض سلسلة الممكنات بلا تناه ويلزم تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات كما ذكره في اثبات الواجب تعالی كذلك نقول وجود
الحادث مطلقا اي وجود كان يدل على انه يجب ان يكون فاعله الموجب مختار
مريد الفعل على خصوصية ارادته والا للزم حدوث القديم او قدم الحادث والدفع
المجتمعات لازم وان كانت هي غير نافعة لربط الحادث بالقديم لان المجتمعات
وان كانت بلا تناه فهي في حكم حادث واحد في عدم افادة الربط مع القديم لا
تسلسل المتعاقبات فحسب ولما زعم المتكلم في بيان الحدوث وحكم باستحالته وزعم
الحكيم في تصحيح الجواب بمنع استحالته فباجراء البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء
كانت في المجتمعات آنا او زمانا او دهرا او متعاقبة بحسب الوجود في الماضي مجردة
كانت او مادية وسواء كانت من قبيل المتصلات كالزمان والحركة او
المنفصلات المعدودة كالحوادث اليومية اذا كانت بنحو من انحاء الترتيب
سواء كانت بالعلية او اللزوم او تعاقب الوجود بحسب الزمان فان التعاقب
في الوجود الزماني ايضا نحو من الترتيب كالترتيب الوضعي في الجسمانيات
بل التعاقب في الحدوث الزماني يكفي للاجراء البرهان في المتعاقبات لما يتصف
بالتعاقب في الزمان وهي بعينها موجودة في الدهر فلابد تقطع عنها في الدهر
صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان فاذا كان وجود زيد مقدما على عمرو في
الزمان فيقال انه في الدهر انه مقدم عليه بحسب الزمان وهذا القدر يكفي
الترتيب الذي يتم به اجراء البراهين ثم هذا الوجه يدل على امتناع التسلسل اللازم
من قدم العالم مطلقا سواء كان السابق معد اللاحق ام لا وان كان الوجهان

المذكوران مختصان بالاعداد كما عرفت واما المتعاقبات الاستقبالية فلكونها
لا تقصيه بحسب هذا الوجود في الزمان المستقبل لان فعلية الاستقبال والاستقباليات
بالتمام مستحيلة قطعا كما عرفت فهي متناهية ابدا لكن بلا وقوف عند حد فلا ينفع
اجراء البراهين فيها شيء واما اجراء البراهين بحسب الدهر في المستقبلات فصحيح
يبطل لاتناهي المتعاقبات بحسب الدهر ويلزم منه التناهي مع الوقوف على حد لا
يتجاوز عنه لاستحالة اللاانقضية في نحو الوجود الدهري وهو يوجب وقوف المتعاقبات
بحسب الزمان الاستقبالي ايضا فيلزم منه بطلان القول بالوجود الدهري على الحوادث
المستقبلة مطلقا متناهيا او غير متناه وقد عرفت في البيان الاول فنذكره
برهان التطبيق وتقريره انه لو كانت سلسلة مرتبة غير متناهية موجودة بنحو من الوجود
في الآن او في الزمان المتناهي او غير المتناهي او في الدهر فرضناها مبدء وهو
في المرتبة الاولى وبعده وهو في المرتبة الثانية من مراتب تلك السلسلة
وبعده ج وهو في المرتبة الثالثة من مراتب تلك السلسلة ولا شبهة ان احاد
تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق كل واحد منها مختصة
بمرتبة معينة لا يتجاوزها فلا ان مبدأ وهذه السلسلة لا يكون في ثانية المراتب
حتى يكون في مرتبة ب كما ان ب في المرتبة الثانية لا يكون في مرتبة المراتب حتى
المبدئية فيكون في حد آ ولا يكون في مرتبة الثالثة حتى يكون في رتبة ج
وهكذا كل واحد منها مختصة بدرجة خاصة له لا الى نهاية في الجانب الآخر المسمى
بجانب عدم التناهي وذلك بحكم الترتيب والاتساق المفروض في الآحاد
فان الترتيب يقتضي اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة

فالاوساط لاتفاقها وكونها منتظمة متوالية على الاختصاص بدرجاتها بحيث لا تتجاوز
كل عن رتبته المخصوصة ما دامت تلك السلسلة على ذلك الترتيب والاتساق ثم
فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبتدأة من ب فيكون ب مبدء هذه السلسلة
الصغرى من الاولى الكبرى ثم استمر كما في باقي الاحاد الى جانب عدم التناهي فلهذه الجملة
الصغرى ايضا احاد كل واحد منها مختصة بمرتبة معينة ودرجة خاصة لا تتجاوزها بمثل ما في الكبرى
فنقول كما ان بازاء مبدء الكبرى اعني ا مبدء الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى
اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى وذلك بحكم انتظام احاد السلسلتين
متوالية الى الجانب الاخر ثم ان ما بلغت في المراد بالموازاة ليس ما عهد في التعليميات
لانه لا حاجة اليه بل المعنى بها المضاهات والتماثل بين احاد الكبرى والصغرى
الواقعة في النظام المتسق من الجملتين وذلك التماثل والتضاهي في نفس
اتصاف احاد واحد منهما بمرتبة معينة ودرجة مخصوصة على نمط اتصاف احاد الاخر
بتلك الدرجة والمرتبة من كون كل واحد في مرتبة كذائية كما شرحناه ولعل ذلك
لا يحتاج الى مزيد تفصيل فاذا كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من
الصغرى متعينة بمثل تلك المرتبة لتساوت مراتب الاحاد لهما ويلزم منه تساوي
احاديهما فيلزم تساوي الناقص مع الزائد وذلك باطل او تفاوتت فيكون
في احدهما مرتبة ليس في الاخرى بازائها مثلها والا فيلزم المساوات ضرورة
وليس هذا التفاوت في جانب المبدء لان المبدء فيهما على السواء وليس في
الاوساط لانتظامها متوالية على النسق في كلتا السلسلتين بل في جانب عدم
النهاية فح يلزم انقطاع مراتب تلك الاخرى وهو يوجب التناهي في احديهما

ولا يزيد الاخرى الا بواحد فهما متناهيان ثم قولنا بازاء كل درجة من احديهما في النظام
درجة من الاخرى مثلها وبالعكس حكم اجمالي لا حاجة فيه الى تفصيل واحد من كل منهما فيعتبر مو
ازاة كلواحد من احديهما مع كلواحد من الاخرى مفصلة حتى يتبين سبيله لتعذر تحصيل الآحاد
الغير المتناهية فهو ان كان صادقا يلزم مساواة الكلين المتفاوتين والا يلزم انصر
ام ثم بعد شرطية وجود احاد الجملتين في نفس الامر في درجة المحكي عنه والترتيب في تلك
الاحاد امتياز كلواحد من الكبرى بدرجة لا تلزم وكذا امتياز كلواحد من الكبرى بدرجة
ايضا لا يلزم موازاة الدرجات من احديهما للدرجات من الاخرى كل منهما منخفضة في
مرتبة نفس الواقع المسمى بمرتبة المحكي عنه وهذا الحكم اي انما يفيدان الحال كذلك في
الواقع فلا ينفع الا علمنا بتلك الموازاة فلا يرد ما قال السيد الباقر ان فيه
ذلك مغالطة لان تحريك اللامتناهيات بجملتها مستحيل فكيف يتم التطبيق فيظهر
التناهي لما عرفت انه لا حاجة الى التفصيل الذهني ولا الى التصرف في ظرف الخارج
الذي هو درجة المحكي عنه بل الحكم الاجمالي كاشف عن حال واقعي ثابت
للاحاد نظرا الى الوجود الواقعي والترتيب المفروضين ثم هذا التماثل والمضاهاة
لما كان عين الموازاة المذكورة ولا حاجة الى اعتبار امر زايد لان هذا
المعنى يفيدان درجات احاد الكبرى والصغرى ان كانت متساوية لزم مساواة
الكلين المتفاوتين والا فالمطلوب واستحالة الاول لا يتوقف على كون تلك
الاحاد في الواقع من الوضعيات ولا على كونها في الزمان المتناهي دون
الدهر فلا يبقى التخصيص بما عدا المجردات ولا بغير الوجود الدهري كيف واعتبار
التماثل والمضاهاة بين الجملتين من العدد المتناهي المرتب المنسوق لا

لا يتوقف

لا يتوقف على كونهما وصفين ولا فرق في هذا بين المرتب المتناهي وبين
المرتب الغير المتناهي فان مساواة الكلمين المتقا وتا بين مطرح فادا بطل
الثاني و لزم المط ضرورة فالمعنى بالتطبيق في هذا المقام في قولهم اذا اعتبر
تطبيق الاحاد على الاحاد ثم التطبيق بحكم الترتيب الواقعي ظهر المط او الاستحالة
اي المساواة بين الكلمين المتقا وبين وهي لظهور غير هذه الموازاة لعدم
الحاجة الى الزايد وليس المعنى به ما عهد في العلوم التعليم من ايقاع المحاذاة في
المتجانسين كما قال بعض الماهري وبني عليه نقوض البرهان فحكم بانه لا يجري
لاثبات التناهي في المجردات لاثبات المبدا الاول لعدم الحاجة اليه
ولا دليل يدل على التخصيص فهو تحكم محض فانك قد عرفت ان الترتيب يوجب
المضاهاة المذكورة في الواقع والثاني وبين الكلمين المتقا وبين مط محال
فلزم المط قطعا ولما كان استحالة مساوات الكلمين المتقا وبين حكما
شموليا بلا تخصيص بكونهما في الزمان او في الدهر كان الوجود الدهري نفس
الوجود الواقع وقد حكموا عليه بان الموجود فيه لا ينفك عن المجردات
في الواقع ولا ينفك بعض منه عن بعض فلا يخ ان الاحاد المرتبة الموجودة
فيه اما متساوية ام لا والاول مح لما مر والثاني يوجب المط فبطل القدم الدهري
على الحوادث الغير المتناهية من جانبي الماضي والمستقبل ولا يبطل منه الوجود
الدهري مط بمعنى لا ينازع فيه المتكلم وهو ان كل موجود في الزمان فهو
موجود في الدهر الواقع فالدهر نفس ذلك الوجود الزماني الواقع ومع ذلك يمتنع
سفك عن الثانيات ويفك بعض من عن بعض في نفس الواقع فالاان

التفكاك الزماني عين ان التفكاك الواقعي عندهم كما عرفت مفصلا كما سبق و
الحوادث الماضية عندهم متناهية في الزمان والواقع والحوادث المستقبلية ايضا
كك الا انها لا تنقضي فاثبات التناهي الاستقبالي بحسب الزمان والدهر بهذا المعنى
لا يفيد في شيء لانه ان اجرى البرهان فيما يخرج الى الفعل فهو متناه ابدا وان
اجرى في جملة ما يمكن خروجه الى الفعل بان يعتبر مجموع الامور اللاتنقضية فقد
عرفت انه لا مجموع لتلك الامور فان اعتبار المجموعية ينافي اللاتنقضي والماضيات
لما كانت عند المتكلم متناهية لحدوث العالم فلا اشكال عليهم نعم يجري البرهان
نظرا الى الوجود الزماني في الماضي على مذهب الحكماء فان الحوادث الغير المتناهية
لما خرجت من القوة الى الفعل في الزمان الماضي وهذا نحو من الوجود الواقعي
وقد ثبت الترتيب اما بالعلية او بنفس التعاقب الزماني فلا شبهة في اجراء
البرهان كيف ولما ثبت عندهم عدم تناهي الماضيات فيكون تلك الماضيات
معروضة للعدد الغير المتناهي كما لا ان عدم معروضية اما لانه معدوم الآن فيجب
ان لا يكون الحوادث المتناهي الماضية ايضا معروضة لمعدود واما لانه غير متناهية
فيلزم ان يكون عديم النهاية مجتمعا ايضا غير موصوف بالعدد الغير المتناهي ؛
ولا نقول ان تلك الماضيات معروضة للعدد الغير المتناهي في الآن او في الزمان
المتناهي بل نقول انها كانت متحققة في الواقع كما ان الوجود بدلا وتعاقبا ؛
في الماضي نحو من انحاء الوجود الواقعي فلما يثبت كونها غير متناهية خارجة من القوة
الى الفعل مرتبة فحينئذ ينطبق المبدأ من احدى السلسلتين على المبدأ من الاخرى
والاوساط على الاوساط لكونها منتظمة متوالية ولو في حدودها وجودها التعاقبي

وما اردنا بالتطبيق الا المضاهاة والتماثل المذكور بين احاد السلسلتين على نحو

وجود فكما ان الماضيات ليست في الان ولم يوجد جملة معا في الزمان ومع

ذلك الحكم بانها وجدت في حدود ما بحسب الواقع كذلك الحكم بتعاقب وجودها الواقعي

الاضوي والترتب المعروض فيها بعد فرض المبداء من الحادث اليوم في احديهما

ومن امس في الاخرى وهكذا سائر الاحاد من الجملتين انها وجدت بازاء

كل مرتبة ودرجة يثبت لاحاد احدى الجملتين مرتبة ودرجة لاحاد الاخرى

مثلها وبالعكس ام لا على الاول فقد تحققت المساوات بين الكلين المتفاوتين

في الزمان الماضي وهي باطلة مط لان استحالتها ليست مختصة بطرف دون

طرف وعلى الثاني فالمط لازم جدا فقد ظهر تناوله هذا البرهان للموجود في الدهر

سواء كان من قبيل الحوادث الماضية او المستقبلة وظهر تناوله للحوادث

الماضية بحسب الوجود الزماني وكذا تناوله للمجرد الا ان المراد بالتطبيق هنا امر

وهو يتناول المجرد لا معنى ايقاع المحاذاة لانه قد عرفت انه لا حاجة الى هذا

التخصيص فان اللازم من اعتبار التطبيق بالمعنى الذي مرانا المساوات

بين الزائد والناقص واستحالته غير مختصة بالوضعيات بل يشمل المجردات فان

مساوات الكلين المتفاوتين سواء كانت في المجرد او المادي مستحيلة مطلقا واما

المط فالتخصيص بلا دليل وما قال المخصص ان اثرت تعلقه الاموات على الاحياء

فقلد ما اسلفنا نقله من الشيخ ذوق هو لا ومع انه لم ينقل عن الشيخ كلاما يدل

على التخصيص بعد في خبر الخفاء لان الشيخ في النجاة بعد ما بين هذا البرهان قال

ان الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتيب اما اذا كانت مجتمعة غير مرتبة

ادمرتبة غير مجتمعة فلا برهان على امتناعه بل ربما يوجد برهان على وجوده كالحركة
والزمان وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد ما فاد كلامه
هذا انه لم يشترط الا الاجتماع والترتب دون الوضع والمقدار ثم ان
المخصص لم يات ببيان لا من عند نفسه ولا من عند غيره وحكم على البرهان بالتخصيص
وعدم تناوله للمجردات بلا دليل فكانه انقلب رايح للائمة التقليد اليه ثم قال
انه لو كفى الاجتماع في الدهر او في الحضور عند البارى تعالى انتهض البرهان على
تناهيها في جانب الابد وهذا كما يخالف اصول الفلسفة يصادم قوانين الملة
وهذا عجيب جدا كيف واجراء البرهان في جانب الابد انما بحسب الوجود
الزماني الاستقبالي فهو متناه ابدا لكن بلا وقوف عند حد واما بحسب
الوجود الدهري فكيف يصادم قوانين الملة فان اهل الملة لم يقولوا بالدهر
بمعنى زعمه الحكماء بل هم في صدد الرد على الحكماء في قولهم به ولو فرض قيامهم عليه
فقوانين الملة تتم بمحض الوجود الاستقبالي اللا تنقضي وليس لها ابتناء
على وجود الابد في الدهر وقد عرفته من قبيل فتذكره ثم لما كانت الحوادث :
الابدية بل الازلية غير متسلسلة في الدهر عنده تعالى حاضرة تعالى وجودا وعلما فبعد
تسليم ان اعتبار التطبيق فيما بالمعنى المعهود انما كان من المسجونين بسجن
الزمان لا يعني لا نتاج المط فصار اعتباره لغوا لكن لا تخلو تلك الحوادث
في الدهر بحسب وجودها الحاضر عنده تعالى مع صفة الترتب فان يكون بازاء
كل درجة لاحاد احدى الجملتين درجة لاحاد الاخرى مثلها على السواء وبالعكس في
علمه تعالى فيلزم المساواة المستحيلة علما وعلمه تعالى كاشف عن حال الواقع واما

ان لا يكون بازاء كل درجة درجة مع تحقق الترتب الموجب لانتظام البدء والوسط على التوالي فوجب انقطاع احدى الجملتين في علمه تع في الجانب الاخر المسمى بجانب عدم التناهي كما مر مفصلا وعليه يقس حال الحوادث الماضية نظرا الى وجودها التعاقبي بحسب الزمان فانها بجملتها كما هي حاضرة عنده تع نظرا الى الدهر كذلك بحسب الزمان فان مكانها الزمانية لا تغيب عنه تع وان لم يكن الواجب تع زمانيا بالمعنى المعهود عندهم وهو كون الشيء متغيرا بالذات او بالعرض فالحوادث كما هي حاضرة عنده تع بحسب الدهر بان يقطع النظر عن التجدد الزماني الذي فيها وهو تع يريها بنفسه عنه وكذا هذا الحضور لا تمام مقدمات البرهان كما مر انفا كذلك حضورها عنده تع مع وصف تجددها كاف فيه فيسرد المقدمات الى اخر البيان كيف واعتبار جهة التجدد في الحوادث لا ينقص وجودها عن الخارج والواقع فهي مع اعتبار اتصافها بها حاضرة عنده تع بلا انفكاك فثبت عموم تناول البرهان لكل موجود مرتب غير متناه واما استثناء المستقبلات بحسب الوجود الزماني الاستقبالي فلكونها لا تقتضيه لا وجود لجملتها الغير المتناهية في الكم بحسب الزمان فهو من قبيل الاستثناء المنقطع دون المتصل وهذا البيان على التقرير الذي ذكر وان كان بحسب الظاهر بالعرض في المعدودات الغير المتناهية لكن لا فرق بين عدم النهاية فيها وفي المتصلات قارة كانت او غير قارة كما على تقدير عدم تناهي الحركة والزمان المتصلين في جريان البرهان اذا فرض قطعات متساوية فيهما من مبدء معين فيرجع الى حكم السلسلة الغير المتناهية من المعدودات وبلا فرضها بعد

تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى بل عدم التناهي في المتصلات
يعني عن اشتراط الترتيب بالاستبداد ولان الامتداد الاتصالي يوجب ترتيب ما في
كيفية يقين المبدإ من حد معين وبعد ما تم تقرير البرهان على وجه لا يحتج في جلبك
مرتبة في البيان ولا نطعك رتبة في الجنان لعي شيئ لا بد من التنبيه عليه فنقول
سلمنا ان بازاء كل درجة من احدى الجملتين اي الصغرى درجة في الكبرى مثلها
في الواقع من المبدإ الى الجانب الاخر تكون الاوساط منها منتظمة متوالية
فلا تتخللها الزيادة من احديهما ولا يصح الحكم بالنقصان في الاخرى ما دام
الموازاة في الاوساط ولا شك انه لا ينتقل الزيادة بالتدريج الى الجانب
الاخر لان التدريج في انتقال الزيادة انما يتصور حقيقة اذا كان الموازاة
ايضا تدريجيا وليس كذلك لان الموازاة التدريجية انما تعقل اذا كانت على
سبيل التفصيل في الذهن او الخارج وذلك محال وانما هناك الحكم بالموازاة
اجمالا كليا بان كل درجة احديهما موازي لدرجة من الاخرى ام لا في ظرف الواقع
الذي هو نحو وجوده الذي يحسبه ينهض البرهان ثم كل درجة من الكبرى ايضا
بازائها درجة من الصغرى في الواقع بحسب ذلك الطرف الا درجة واحدة
من الكبرى ليس بازائها في الصغرى مثلها وذلك في الجانب الاخرى المسمى
بجانب عدم التناهي فلا يلزم مساواة الكلين المتفاوتين انما اللازم زيادة
درجة في الكبرى في نفس الامر والواقع الذي يحسبه ينهض البرهان وفقد تلك
الا درجة في الصغرى في الواقع في مرتبة المحكي عنه لا في الحكم لانه قد عرفت انه
لا تفصيل في الذهن فح يلزم ان يكون احادي الصغرى فانية درجة ويكون

احاد الكبرى واحدة تلك الدرجة في جانب عدم التناهي فقد تحقق تطابقات
في نفس الامر بلا نهاية بالفعل ومع ذلك تحقق اختصاص درجة من الكبرى
يكون ما لا مثل لها في الصغرى لكن لا يلزم منه انقطاع الجملة الصغرى بحيث
يوجب التناهي المطوفان التناهي المطلوب ههنا بمعنى كون الشي بحيث اذا اعتبر له
عاد بعينه باسقاط مرات متناهية العدد فاذا اعتبر واحد من احاد تلك
الجملة عاد اليها لا نسلم انه يعني تلك الجملة مرات متناهية بل لا بعينه الا باسقاطه
مرات غير متناهية ولا ملازمة ضرورية بين كون الشي فاقد درجة في الجانب
الاخر وبين كونه متناهيا يعني انه بحسب فناءه بالاسقاط عادة مرات
متناهية نعم بتعين درجة في الكبرى خاصة بانها ليس بازائها درجة في الصغرى
وتعين في الصغرى درجة معينة وهو ما بازاء الدرجة المتقدمة على تلك
الدرجة الخاصة من الكبرى لكن لم لا يجوز ان يكون بين المبدء من الكبرى
وبين الدرجة الخاصة المفروضة لها المذكورة احاد غير متناهية لا بعينها الا
اسقاط العاد مرات غير متناهية وكذا بين مبدء الصغرى وبين درجة معينة
لها هي بازاء تلك الدرجة المتقدمة على الدرجة الخاصة المفروضة للكبرى احاد
غير متناهية لا يمكن فناءها الا باسقاط العاد مرات غير متناهية فانقلت فح
يكون احاد الكبرى محصورة بين حد مبداها وبين تلك الدرجة الخاصة لها وكذا احاد
الصغرى يكون محصورة بين محصورة بين مبداءها وبين تلك الدرجة المعينة
لها فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين معينين وذلك مح قلت
هذا الكلام رجوع عن البيان التطبيقي الى دليل الحصر فانه برهان على حدة لا دال

الته ومع ذلك يقول المنع بحاله فان لقائل ان يقول سلمنا ان الآحاد
محصورة بين حاصرين لكن ليس هذا الحصر في اعتبار الذهن بان يعتبر الذهن
اولا المبدء ثم يعتبر اوساطه شيئا فشيئا حتى ينقطع الاعتبار الى واحد ليس بعده
واحد اخر فيكون الاوساط هنا محصورة بين ذلك المبدء وبين هذا الواحد
الاخير في اعتبار الذهن فلا محالة يكون تلك الاوساط متناهية بالمعنى المذكور
لان ما اعتبره الذهن شيئا فشيئا يعتبر اسقاط عاده شيئا فشيئا بمرات
متناهية فان اختراع الذهن شيئا فشيئا لا يبلغ حد اللاتناهي وانما قلنا انه
ليس هذا في اعتبار الذهن فلما مر انه لا يفصل في اعتبار التطبيق لانه متصور
انما هناك نفس حكم العقل حكما اجماليا بان في الواقع في نحو الوجود الذي
به نهوض البرهان احاد مرتبة ولها حاصران المبدء وتلك الدرجة
فيجوز ان يكون الاوساط غير متناهية بذلك المعنى لا يعينها اسقاط احاد
بمرات متناهية ومحصله ان فناء احاد الاوساط بافناء والعاد في اعتبار
الذهن ممتنع لانه انما يقدر على اعتبار الافناء شيئا فشيئا وذا لا يكون
الا متناهيا قط وفناء تلك الاحاد في نفس الامر في مرتبة المحكي عنه كان باني
نفاد العاد بمرات غير متناهية في نفس الامر ولا منافاة بين الحصر الكذائي
وبين لزوم فناء تلك الاحاد في الواقع بفناء العاد بمرات متناهية حتى يلزم
المط بل لا بد من البيان زائد ومحصل هذا المنع يرجع الى المنع على برهان الحصر
وكيف فان كون الاحاد محصورا بين حاصرين لا يلزم منه انه اذا اعتبرنا
واحدا واحدا من جانب حاصر معين ينقطع الاعتبار الى الجانب الاخر فلما لا

يلزم انقطاع الاعتبار كذا لا يلزم فناءها بافناء العاد في اعتبار الذهن
واما فناءها في نفس الامر فهو ايضا لا يلزم بافناء العاد بمرات متناهية في
نفس الامر بل يكون دايما مترددا في الاوساط ما دام الفناء متناهيا واذا كان
وقوع الفناء بقدر الاعداد الموجودة هناك فلا يتحقق الا يتحقق الفناء بقدر
الاحاد وذا غير متناه فيتوقف على الفناء لكن قال السيد انه اهد ثم ما قال
بعض المحققين بهذه المقدمة اي توسط الكل بين المبدا والواحد معين
ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت به او يتبين به بل يكاد ان يكون عينه اذ لا معنى
للانتهاء والاحاطة النهاية وهذا عجيب جدا فكانه ما فهم معنى عدم النهاية كما
ينبغي كيف ولم يفسر احد غير المتناهي بعدم احاطة النهاية كما معنى الانتهاء
كما ذكره معنى لغوي لا ينكشف حاله الا بتنقيح ما اصطلحوا عليه من معنى عدم النهاية
وهو كما عرفت كون الشيء بحيث اذا اعد بواحد لم ينفد البتة ومعنى التناهي
كون الشيء اذا اعد بواحد ينفد فلا ينفع دعواه البداهة وقيل ان الحاصرين
اذا كانا من جنس السلسلة او كانا بحيث بتعين واحد ثم واحد من جانب وكذلك
بتعين واحد واحد من الجانب الاخر فهو يوجب التناهي فذلك ايضا لا يقلع المنع المذكور
لجواز ان يكون تعين واحد واحد من الجانبين لا ينقطع ان كان بحسب
اعتبار الذهن وكذا ان كان بحسب ظرف الوجود الواقعي له لجواز ان يكون
ذهاب التعينات في الاوساط بلا انقطاع في الواقع وبالجملة فرض الحاصرين
مطلقا لا يوجب الفناء بمرات متناهية نعم اذا كانت السلسلة مع حاصريها من الوضعيات
كالخط مع النقطتين او السطح مع الخطين فيصح استشهاد البداهة والا فلا دعوى الفناء

اذا كانت السلسلة من الحوادث المتعاقبة وتعين الحاصر ان من زمان او زماني
محدود فالتناهي لازم وذلك لانه اذا اخذ الحوادث في الحدوث من ذلك
الحد المعين فيبلغ بالتدريج الى الحد الاخر بتعاقب الحوادث على الابدية فلا يزال
يزداد الحوادث في الحدوث من ذلك الحد المعين فيبلغ بالتدريج الى الحد شيئا
فشيئا ولا يزيد بالثاني على القدر الاول الا بمرتبة متناهية وكذا بالثالث لا
يزيد على الثاني الا بمرتبة متناهية وهكذا في كل مرتبة الى ان يصل الى الحد الاخر
والزائد على المتناهي بقدر متناه لا يكون الا متناهيا دائما بل هذه المرتبة
الاخيرة ايضا مثل المراتب السابقة في انها زائدة على المتناهي بقدر متناه
فلما كان ذلك الحكم شموليا لكل مرتبة من مراتب التعاقب فليس مرتبة
تعاقب يحكم فيها بانها وصلت الى حد اللاتناهي وحال التعاقب الخارجي
بعينه ما مر من حال اعتبار الذهن امور شيئا فشيئا حتى وصل الى حد اخير لا يكون الا
متناهيا فليس لقائل ان يقول يجوز ان يكون جميع المراتب غير متناه لانه
لو كان الجميع غير متناه لم يبلغ بالتدريج الى الاخير كيف ولو جاز ذلك جاز خروج
المستقبل الغير المتناهي بتمامه من القوة الى الفعل بالتدريج وانما قلنا بالاخير
مع ان التناهي فيما سبق من محل المنع لتقدم التدريج هناك فذلك نظرا الى
نفس الواقع البحت فيما ليس فيه تدرج وتعاقب موصل الى حد اخير ثم انا لا نشتغل
في صدد دفع هذا المنع لانه لا ينافي ما نحن فيه من حدوث العالم واول الحوادث
في المتعاقبات الماضية بحسب الزمان لابطال القدم الزماني والدهري على الحوادث
فلما عرفت ان البرهان جار في المتعاقبات ويوجب التناهي

فيها البتة فلانه لما ثبت بهذا البرهان ان فى السلسلة الغير المتناهية

الكبرى درجة معينة خاصة لا بعيدا لها درجة اخرى وليس من الحوادث بازائها

درجة فى الصغرى فنقول اذا كانت تلك السلسلة من الماضيات من الحوادث

او لعاض الزمان فلا بد لها ايضا من درجة كذائية فى جانب الماضى اذا ابتدانا

التطبيق من الحادث فى اليوم وسرنا بالكلام الى الاخر فلا جرم لا يكون تلك

الدرجة من الاوساط لما مر فى تقرير البرهان بل يكون اخر جانب عدم

التناهى ولا يكون فوقها درجة اخرى فوجب ان يكون هو اول الحوادث

ويكون وجوده بعد العدم الصريح والليس البحث وذلك لكونه حادثا لم

يكن قبل كل حادث حادث حتى يصح قدم العالم كما زعم الحكماء ولما يثبت

التناهى فى الماضيات من الحوادث بحسب الزمان الماضى وجب تناهيها

بحسب الوجود الدهرى لما ان الموجود فى الدهر من الحوادث لا يكون الا

ما هو موجود فى الزمان فالتناهى فيه يوجب التناهى فى الدهر وقد عرفت

من قبل وتقرير بعد تمهيد مقدمة وهى

ان نسبة التضايف بين شيئين قاض ضرورة باستحالة وجود احدهما

بدون الاخر فح يجب التعدد فيما حسب تعدد تلك النسبة فلا بد لواحد

اذا كان له اثنان تعددت النسبة لتعدد واحد الطرفين فيجب اعتبار

التعدد بهذه الجهة فى الطرف الاخر ايضا فلا يرد هذا نقضا على قولهم يجب

مساواة اعداد احد المتضايفين مع اعداد الاخر وايضا السلسلة المفروضة

هنا لاجراء البرهان محض سلسلة السابقيات واللاحقيات المتضايفة

سواء كانت السابقة والمسبوقية من حيث العلية والطبع او من حيث التعاقب الزماني فلا ينعقد هذه السلسلة الا بما كان مسبوقا عن سابق وسابقا على مسبوق كما اذا فرض ان ح سابق على ب وب على ا وهكذا فقد خل في السلسلة ما كان موصوفا بالصفتين بل مع ينعقد السلسلة وما لا يكون كذلك لا يدخل فيها فلا اعتداد له فاذا كان المضايف مضايفان مثل ب مضايف علة للا الذي هو داخل السلسلة معلولية وا علة ومضايف لما بعده وهكذا فيتم ما وبما بعده السلسلة واذا كان ب علة لشئ آخر الضد له مثلا فيكون ومع الا داخل السلسلة لا انها يتم بالمع ما بعده ولا اعتداد به العدم الحاجة اليه فهو لغو في الاعتبار لعدم كون وعلة لاحاد السلسلة كما فرض الكل فح كما يجب ان يكون بازاء كل مضايف بعين المضايف الاخر له يجب ان يكون اعداد احدهما مساوية لاعداد الاخر ضرورة والا لزم وجود بعض احدهما بدون الاخر فلا ينفع ايض قول من قال ان التساوي على معنيين احدهما تطابق الحدين من الطرفين والثاني ذهاب الكلين حيث لا ينقطعان الاول مم والثاني لا يوجب التناهي لما عرفت ان مساواة عدديهما ضرورية في نحو الوجود الذي يجيء نقوض البرهان سواء قلت بتطابق الحدين ام لا وقوله ذهاب الكلين حيث لا ينقطعان ان اريد به عدم الانقطاع في اعتبار الذهن تفصيل احاد السلسلتين لاعتبار اجراء حكم البرهان بل يكفي الحكم واحد جملي كما عرفت في برهان التطبيق وان اريد عدم الانقطاع في الواقع فيتأتى فيه وجود الاحاد بالفعل مع نسبة التضايف فنقول اذا وجدت سلسلة غير متناهية بحيث يكون كل واحد منها

سابق

عن للاحق واللاحق عن سابق والسبق واللحوق اعم من ان يكون بالعلية
او بالزمان فاذا فرضنا واحدا معينا مثل الحادث اليوم يكون مسبوقا
على سابق وذلك السابق عن سابق واخر وهكذا الا الى نهاية فالمسبوقيات
من الحادث اليومي الى الجانب الاخر اي الجانب الماضي مثلا يكون
غير متناه كما فرض فيجب ان يكون عدد السابقيات ايضا كذلك لحكم الـ
التضايف فيجب ان يكون مساويا للمسبوقيات كما مر والسلسلة من
الحادث اليومي كل واحد منها مسبوق حتى الحادث اليومي مسبوق داخل
فيها والسابق ليس الا ما فوق الحادث اليومي فازداد عدد المسبوقيات
على السابقيات في هو خلف فيجب ان يكون في هذا الجانب عليه حرفة يحصل
المساوات فيجب التناهي ولا يصح لتخلل العلية المحضة في الاوساط لكونها
منتظمة متوالية على صفة واحدة مشتركة في الكل ولا ينقطع القول بان
الحادث وان كان معلولا حرفا بالقياس الى سابقاته لكنه علة لما بعده فكون
العالم عند الحكما ازليا وابديا وذلك لان المعلولية التي فيه وكذا سائر
المعلوليات التي في سابقاته يجب ان يكون بازائها سابقيات في
جانب الازل كما يقتضيه حكم التضايف فالعلية التي في الحادث اليومي
بالقياس الى ما في الابد لغو في اعتبار هذه السلسلة ثم اذا ثبت في جانب
الماضي السابقي عليه حرفة لزم التناهي فهم المطر ومع ذلك نقول ان كان
الواحد الذي فيه علة حرفة قديما فهو خلف لان الغرض ان السلسلة
من الحوادث وفيها الكلام وان كان حادثا كان اول الحوادث ضرورة فثبت

المطلب الذي نحن بصدده وهو انه ليس قبل كل حادث حادث على ما هو مذهب الحكيم
القائل بالقدم استنبطها خاطري ولابد من تمهيد مقدمات اولها وهي
ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في الآن او في الزمان المتناهي او الزمان
الغير المتناهي الماضي او في نفس الواقع فالمجموع الحاصل من احاد تلك الجملة امر
معين شخصي سواء كان وجود احاده معا او لا معا كما ان كل جزء من اجزائه كذلك
وثانيها ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين بحسب احاده
فان المتعين بحسب نفسه او بحسب اجزائه التي هي احاده يستحيل ان يكون
معروضا لعدد مبهم كلي وثالثها ان كل عدد معين في الواقع لابد ان يكون في
الواقع زوجا او فردا لا ثالث لهما وان لم تعلم بعينه فاذا تمهدت المقدمات
فنقول اذا وجدت جملة من الغير المتناهي من مبدأ معين الى الجانب الآخر
بالخروج الى الوجود التي مرت يجب ان يكون تلك متعينة بالمقدمة الاولى فيجب
ان يكون معروضة لعدد معين بالثانية ولابد ان يكون ذلك العدد زوجا
او فردا بالثالثة فان كان فردا فبانتقاص واحد يصير زوجا واذا كان زوجا
صح قسمته الى متساويين ومورد القسمة يجب ان يكون هو حدا من حدود
وسط السلسلة فمن هذا الحد الوسط الى المبدأ متناه ومنه الى الجانب
الآخر غير متناه مع انهما متساويان وهو خلف وانما حكمنا بتناهي الاول
لانه محصور بين حاصرين ومحصورية غير المتناهي محال كما هو مشهور ولانه انما فرض
هذه الجملة غير متناه في الجانب الآخر دون الاوساط فتناهيه انما يكون بحسب
العرض ولا يكون بنقض البرهان الذي بما يكون كذلك فلا خفية ولانه اذا كانت

تلك

تلك الامور على سبيل التوالي فلبث في الماضي كما في ما نحن بصدده لا يكون الا متناهيا
لان الاوساط كلها يخرج من القوة الى الفعل بالتدريج وما يخرج بالتدريج الى
الفعل ذهنيا كان او خارجيا يكون الا متناهيا كما عرفت سابقا وبينا :
تقرير آخر في ابطال عدم تناهي افراد الانواع المولدات على سبيل التعاقب
فنقول اذا فرضت اشجارا ودجاجات غير متناهية في الماضي بان يكون قبل
كل شجر شجر وقبل كل دجاجة دجاجة فلا بد ان يكون قبل كل شجر بذر ولا بد له
وقبل كل دجاجة بيضة مولدة لها فقبل كل شجر بذر ويكون قبل كل بذر شجر
ايضا لما فرض من عدم تناهي المولدات فهو من الطرفين وكذا في الدجاجة
والبيضة بل في ساير المولدات فنقول اذا اخذت جملة من الاشجار الموجودة
في الدهر وفي الزمان الماضي الخارجة من القوة الى الفعل من اليوم الى الازل
لا بد ان يكون معروضة لعدد معين في نفس الامر ولو كان ذلك العدد
غير متناه في الكم بالفعل كيف والاشياء الخارجة من القوة الى الفعل لا بد
ان يكون معينا له مجموع شخصي مشتمل على آحاد مشخصة بحيث لا يزيد ولا
ينقص بحذف ما بالقوة من الاشياء الا الخفية فانها لا مجموع لها لعدم
خروجها من القوة الى الفعل الى الابد وذلك ظاهر ويجب ان يكون بازاء
كل شجر بذر سابق عليه فالشجر اليومي بازائه بذر وشجر السابق عليه ايضا
بازائه بذر وهكذا والبذر الذي كان بازاء الشجر اليومي ايضا لا بد له من
شجر سابق لما مر وهكذا فكل بذر موقوف على شجر وبالعكس واذا كان
قبل كل بذر شجر وبالعكس فالتوقف من الطرفين لازم وذلك [illegible]

لاقتضائه الى الدور وهذا خلاصة ما ذكره عبد الكريم الشهرستاني في مصارع

الحكماء رد عليهم قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب حيث

يا علامة العلماء فيما يسئل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ

لان الشيء ان اذا توقف وجوده على ما يحتاج الى مثل ذلك الشيء لا يكون دور

الا ربما يتسلسلان فيها الشبهة الا ورد انه على المضارع ولك ان تقول

لما كان جملة الاشجار الموجودة من الشجر اليومي الى الازل في الماضي او في الدهر

بحيث لا يشذ عنها واحد موصوفة بعدد معين ولو كان ذلك غير متناه

ولا معا كما مر ويكون كل واحد منها مولدا بالفتح فيكون بازاء احاد هذه الجملة

احاد جملة البذور المولدة لها وهو بحكم التضايف بين التولد والتوليد

ويكون هذه سابقة على تلك لما فرضت مولدة بالكسر وكما فرضت في

جملة الاشجار شجر هو مولد صرف بالفتح يكون في جملة البذور بذر هو مولد صرف

بالكسر يحصل التكافؤ بينهما والا لكان كل بذر مولدا ومولدا فمن حيث

التوليد يكون مساويا لجملة الاشجار المولدة بالفتح ومن حيث التولد لا يكون

مساويا الا لما سوى الشجر اليومي لانه مولد صرف بالفتح وليس مولدا بالكسر

احد لجملة واحدة من البذور فيكون تارة مساوية لجملة الاشجار بتمامها وتارة

مساوية لبعضها وهو محال ثم ذلك البذر المعين الذي هو مولد بالكسر فقط

يكون سابقا على الاشجار بتمامها وان كانت بلا نهاية لما فرض مولدا محضا

بالكسر ويكون الشيء علة لما بعده من جملة الاشجار الغير المتناهية والبذور

الغير المتناهية فقد توقف جملة الاشجار باحادها بتمامها بحيث لا يشذ

منها واحد

منها واحد من الاشجار على ذلك البذر المعروض فانقلبت اذ انبت بذر
معين فوق الكل بالبيان المذكور وهو بعينه مقدمات برهان التضايف
ثبت التناهي فلا حاجة الى بيان زايد لما باقي قالت هب انه كذلك لكن تعيين
الطريق ليس من داب المناظرة فايراد بيان واحد على طرق شتى صحيح عندهم
بل هو من اكمل طرق المناظرة ثم جملة البذور الغير المتناهية تولد من الشجر
اليوم الى ما لا نهاية له في جانب الازل كل واحد منها مولد بالفتح لما فرض
كلا النوعين من انواع المولدات فيجب ان يكون بازائها احاد الاشجار
الغير المتناهية بحسب احاد البذور ويكون الاشجار مولدة لها فيجب ان يكون
في الاشجار الغير واحد معين منها يكون مولدا صرفا بالكسر لتحصيل التكافؤ المطلو
وبيانه بعينه ما مر ويكون سابقا على جملة البذور وعلة لها لما عرفت بعينه
فيكون جملة البذور بحيث لا يشذ عنه بذر حتى البذر المعروض السابق ورائه
موقوفا على ذلك الشجر المولد بالكسر وقد كان جميع الاشجار بحيث لا يشذ
عنه واحد موقوفا على ذلك البذر المعروض ودخل فيه هذا الشجر المعروض
المعين فقد دار احتياج البذر المعروض الى الشجر المعروض وبالعكس ولعل
هذا هو مراد السهروردي وما قال العلامة الشيرازي ومحصله انه لو لم يكن في الوجود
واجب لذاته بل ممكنات صرفة لتوقف كل وجود على ايجاد ما توقف كل
ايجاد على وجود ما فايجاد ما هو موقوف على وجود ما وبالعكس وهو يوجب الدور لتحمل
على ما يناسب هذا التقرير والا فظاهر انه انما يلزم التسلسل فقط دون الدور لتمادي
الحاجة بتمادي افراد النوعين واخر اذ كان افراد نوع موجودة في ازمنة على

على سبيل المتعاقب وبحيث ان يكون قبل كل فرد منها فرد من نوع آخر كما في الطيور
وبيضها مثلا فللطيور ازمنة وجود وقبل كل زمان طير معين زمان بيضة
معينة باداء ذلك الطير المولد منها فنفرض سلسلة من ازمنة الطيور من الطير
اليومي الى ما لا نهاية له وايضا نفرض سلسلة من ازمنة الطيور من الطير :
اليومي البيض المولدة لها من بيضة معينة هي مولدة للطير اليومي ولا شك
ان زمان كل بيضة قبل زمان الطير الذي تولد منها فاذا كانت قد وجدت
السلسلة الاولى بلا تناه في جانب الماضي وكذلك وجدت السلسلة الثانية
بلا تناه في ذلك الجانب على مثله ضرورة فيجب ان يكون لبعض سلسلة ازمنة
البيض قبلية انفكاكية محضة في جانب الازل في الماضي على سلسلة ازمنة الطيور
ان لبعض سلسلة ازمنة الطير بعدية محضة انفكاكية عن سلسلة ازمنة البيض
وذلك يوجب انقطاع سلسلة الطير وتناهيها في ذلك الجانب ويلزم منه تناهي
الاخرى ضرورة والمراد بالقبلية المحضة ان ليس للاخرى فرد سابق على ماله
قبلية محضة والمراد بالبعدية المحضة كذلك انه لم يبق للاخرى فرد يلحق عما له البعدية
المحضة حتى يكون هذا البعد الكل وذلك قبل الكل ووجه الملازمة انا فرضنا زمان
وجود كل طير شهرا مثلا وزمان كل بيضة ايضا شهرا فشهور الطيور ممتدة
من هذه الشهر الذي نحن فيه الى جانب الازل وشهور البيض ممتدة من شهر سبق
هذا الشهر بدرجة واحدة وثمن شهري الطير شهر من البيض وبالعكس وهكذا :
فاذا كانت الشهور الى ممتدة من هذا الشهر غير متناه في جانب الماضي فتحصل
جملة من الشهور تختص كل واحد منها بطير معين واذا كانت غير متناهية وكذلك تحصلت

جملة اخرى من الشهور الثانية كل واحد منها مختص ببقعة معينة ولا شك انه
لا معية بين شهر من احديهما واشهر من الاخرى كما عرفت من التقدير
المفروض فتقدم شهور الثانية على شهور الاولى كل على نظيره ولما كان
بازاء كل شهر من الطرفين شهر سابق من البقعة من المبدء المفروض الى الجانب
الاخر لان الاوساط لا انتظامها يكون على هذا الحكم البتة فلو لم يكن شهر
من البعض سابقا محضا على جملة الشهور الطرفية لفات الموازاة كما عرفت
من قبل ثم المقصود من تعدد طرق البيان انه ان كان رجعا الى سبيل التفاوت
ان توهم تقدم المولدات مع شهادة نسبة التولد والتوليد على ان لها
مبدء معين وبدونه يمتنع التوليد ربما تعسف بعيد عنهم ووصل الوصول
لاثبات قدم العالم هو امتناع التخلف من العلة التامة ومعلولها وقد عرفت
حالة وبالجملة بين حدوث حادثة ما وامتناع التخلف المذكور منافاة فقد كرر
ما اسلفناه ثم لما عرفنا من التنافي بين الموجودين وان كان قد عرفت في
اثناء الكلام ما تبين به اصل المرام لكن لا بأس ان ننبهك ثانيا لما وعدناه
اولا ان نوضحك ما هو الحق في المقام فاعلم انك لما دريت الحال في ربط
الحوادث بالقديم ان سبيل عداد السابق اللاحق سواء كانا امرين منفصلين
او جزئين من المتصل الوحداني بان يكون الحادث على عدم صريح عدما فقيقها
في حاق الواقع لا اضافيا محضا فيوجد بوجوده المستفاد من السابق الرابط
بطمطه فقد سددنا طريق رجوعهم الى القول بالقدم الدهري الموجب لعدم انفكاك
المتاخر عن المتقدم انفكاكا في حاق الواقع ولوح الدهر وهو الموجب لصدور

زمرة الحوادث عنده تعم حضورا موجبا لمعية الحوادث بجملتها معه تعم معية غير انفكاكية في حاق الواقع ونفس الامر فكان الحوادث نظرا الى هذا النحو بمنزلة الثابت فليس لها في ظرف الخارج الا الوجود ولا يتصور هناك عدم سابق ولا طارد وقد عرفت مفصلا فقد لزم من هذين ومن بيانات اخرى مرت ان تسلسل الماضيات من الحوادث سواء كان زمانا او زمانيا اللازم من قدم العالم على رايهم وان كان ذلك التسلسل واقعا في المتعاقبات الزمانية بط فثبت تناهي المتعاقبات من ذلك الجانب ويكون وجوداتها بعد العدم الصريح عدما حقيقيا يكون به كل واحد منها منفكا عن الثابت المحض بمعاونة الثابت ايضا لا اضافيا محضا كما قد قالوا وان كانت المتعاقبات الاستقبالية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حدود وجود المستقبلات بتمامها قد اطلنا سابقا دهرا وزمانا بحيث لا يرتبك ريبة ولا يقلقك اضطراب ومرتبة وتناهي المتعاقبات في الماضي لا يوجب امتداد وهميا غير متناه واقعا بين وجود الثابت المحض وبين اول الحوادث كما قد توهم بل ان توهمه كتوهم امتداد الخلاء فيما وراء الفلك الاقصى كما عرفت فلا يفيد واتصاف ذلك الامتداد الوهمي بالزيادة والنقصان كاتصاف امتداد الخلاء بغيته ليس بشيء في نفس الامر بل لا يتجاوز عن حد الوهم قط وانما ذلك لقياس حاله على ما تعودت العادة عليه والالفة به وهو وجود الحركة المتغيرة وتعاقب الحوادث المشهود كقياس توهم الخلاء هنا على الامتدادات الكائنة فيها وتوهم القبليات والبعديات هناك متناهية او غير متناهية ثمرة

من

ثم ان في ذلك ولا نعني بذلك ان تحقق القبليات والبعديات في وجود الموصوف
بهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض كان مستحيلا من قبل ثم تحقق امكانهما
فتحققهما فانه لا غرض لنا يتعلق به حتى يتكلم فيه نعم لما بطل الاتصال الغير القار
الازلي الغير المتناهي حقيقة بوجوه مذكورة من قبل فلزم منه عدم امكانه ازلا في
ان امكان المح محال قطعا فلا موصوف بها بالذات بمعنى عدم الواسطة في
الثبوت والعروض امرا كيا اتصالها غير قار ومع ذلك فالمعنى الانتزاعي من
الحركات المقومة الى الساعات والايام غير مستنكر لكن ليس في شيء قدم ثم
تحقق العدم السابق على حدوث اول الحوادث بحيث يكون مجامعا مع
الثابت المحض ثم تحقق وجود ذلك الحادث بدلا عنه في حاق الواقع موجبا
تخلف المعلول عن موجبه لاقتضاء الارادة وجوده كذلك قد عرفت انه غير
مستحيل في ذلك ان نقول انه ليس تخلف حقيقة بل الموجود مع الموجب كما
يوجب التخلف فتذكر ما سبق ولا يمكنك ان تقول قبلية العدم على الوجود
انفكاكية فلا يكون الا بالزمان فيجب وجوده عند عدمه لما دعيت من قبل ان
الاتصاف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض راجع الى نفس الاشياء
من الحوادث والحركات وبمعنى عدم الواسطة مطلقا لا في الثبوت ولا في العروض
ليس لشيء متصل غير قار بل لا يلزم ذلك انما يلزم بلا اتصاف ان يكون بالنظر
الى ذلك ذات الموصوف او بالنظر الى علة ما اما كون تلك العلة موصوفة
بتلك الصفة بالذات بذلك المعنى فلا لموجب للاتصاف الاشياء بالقبليات
والبعديات الواسطة في الثبوت بما دكل تغير وتبدل في عالم الكون والفساد

بل عالم الامكان ليس الا نفس الارادة التامة الكاملة منه تعالى لوجود الا
شياء وخصوصياتها تمام السلطان قضاء فيضه الاقدس وجوده المقدس على حسب
ما اقتضته نظام العالم باحكامه الغريب وترتيبه العجيب البديع الناشي من خو
خصوصيات حقائق الاشياء واحوالها اللازمة والمعارفة ولا ضير في صيرورة
القبل بعدا او بالعكس نظرا الى ان المناط هو الغاية الازلية وما يقال انه اذا
رفع امتداد الزمان الكمي من البين لم يبق في يد العقل ما يتابى به الحكم بالقبلية
والبعدية فقد مر جوابه من انما يثبت به الملازمة بين فرض الامتداد الزماني
وبين اعتبار المتعاقبات من حيث التعاقب وذلك لا يجدي لما نحن فيه من
ثبوت الانقسام في الزمان بالذات ولا يحصل للفرق بين اجتماع القبليات
والبعديات حتى يقتضي امتدادا كميا غير قار وبين قبلية واحدة وبعدية
تلك فلا يابأه طباع الدهر ولحاق الواقع فلا حاجة بها الى تلك الكمية كما
قال السيد الباقر في كيف واذا جاءت القبلية الواحدة في حاق الواقع
مع قطع النظر عن الكمية الزمانية ووقعت البعدية مدفعها كما افاده فلا يزيد
على القبلية الاولى قبلية اخرى ثانوية الا وهو قبلية واحدة فلا يستدعي امتداد
او كمية لما وضع ان القبلية الواحدة لا يابأها طبيعة الدهر فلا يزال يزداد القبليات
والبعديات شيئا فشيئا الى ما لا تقف وهي في كل مرتبة واحدة من القبلية
فينبغي ان لا تقتضي كمية زمانية اصلا والعجب من هذا القول ما زعم بعض الناس
ان الكمية الزمانية المعبر عنها بالفارسية بدرنگى ضروريست وان لم يوجد حركة او حادث
وبالجملة تغيرا فلا واحال تلك الضرورة الى وجدانه المغز المنسوب بالوهم وهو بعد

منسوب به ولنعم ما قال من قال ليس كلما فرضه العقل تجرد اعني نحو الشي الوهم
كان لك وقدم فتذكر وان شئت قلت ان اريد بقوله انه ضروري
بالذات يلزم كونه واجبا بالذات وان اريد انه ضروري في الخارج ولولا يغير
فالاستحالات السابقة فايدة البتة وان اريد انه ضروري بحسب صحة الانتزاع
نسلم لكن لا يصح انتزاعه من امر ثابت لا مزيل من المتجدد والمنصرم فلا بد ان يكون
له منشاء وانتزاع متجدد ومنصرم فكيف ينتزع بدون تحقق متغير ما قبله في الخارج
وقد زعم ان الزمان مع قدمه متناه في جانب الماضي ولا ملازمة بين كون
الشي قديما وبين كونه غير متناه كما في الفلك وذلك قياس مع الفارق فانه
فرق بين القدم في الامور القارة وفي الامور الغير القارة فالمتناهي مع
القدم في الاول معقول دون الثاني كيف وقدم المتناهي الغير عبارة عن فرض
عدم تناهيه في الماضي والا لكان بتغيره وتجدده اول حد ضرورة فنقول قبل اخذه
في الحد الاول من التجدد لا بد من وجود ذلك الزمان لعرض قدمه فلا يكون
هناك تجدد والا لغير مع انه لا حقيقة له سوى التجدد والتصرم فلم يكن زمانا هف
وان لم يتصور على ذلك الحد قبل وقبلية كما زعم فمع انه معقول لان كل فرض
في الماضي معينا يمكن قبله حد سابق عليه تصورا بالضرورة يلزم ان يكون الثابت
المحض الغير موجود الى الخارج لمن ذلك الحد لانه لا حد قبله يعقل وجود الثابت
فيه ثم يلحقه اول التجددات والا لكان مع الزمان في ذلك الحد لقدمه فعاد
المحذور من وجود الزمان وانفكاك التجدد عنه فلم يكن زمانا وبالجملة حقيقة
اول التجدد يجب ان يتاخر وينفك عن الثابت ان لم يكن ذات الزمان

متاخرا او فيه الخلف لانه راجع الى نفي القول بالزمان لانفكاك الازمنة ذات الزمان

متاخر الذاتي نعم ههنا طور وراء العقل المتوسط وهو طور العرفاء قدس اسرارهم

وهو ان ذرة الممكنات ما شمت رائحة الوجود وانما هي اعتبارات وانتزاعات

منتزع من ذات واحدة حقة حقيقة فلها الوجود بل هو الوجود المحض ليس الا وهي

حقيقة الحقايق في مرتبة وايضا لها براءة وتنزه منها في مرتبة وهي منشاء

الانتزاع بنفس ذاتها جميع ما تصوروا وتعقل ولا اشكال في كون شيء واحد

بذاته منشاء للانتزاعات امور كثيرة عند ارباب الظواهر ايضا كما في انتزاعات

الصفات الكاملة عن الواجب تعالى فتلك الذات مع جمعيتها للمرتبتين السابقتين

جامعة للمراتب كلها في كل مرتبة وللكمون وبروز في كل درجة وبحسب كل

درجة وتعين قابل الحقايق منفردات في العالم كما نص عليه في فصوص الحكم وتسميته

على الكل بالفعل وهو الكمون والبروز عندهم مؤيد بقوله تعالى ايا ما تدعوا فله

الاسماء الحسنى كما نص عليه في الفتوحات المكية فلما كانت ذاته بذاته

وكل درجة منها منشاء لانتزاع الحقايق كلها ومنها الحقيقة الزمانية منتزعة

منها على منوال سايرها وانما سبيل الانتزاع عندهم حيثية فانه بذاته او ذاته

مقيدة مخصصة بدرجة مخصوصة على حسب عناية الازلية منطابقا للفيض

الاقدس الذاتي مما اقتضته العناية انتزاعه في ان ينتزع كذلك وما اقتضت

انتزاعه في زمان يكون كذلك وليس الآن والزمان شيئا غير ما شرع من الذات

على حسب العناية فبعد ما تم ما هي الماهيات بوجوه مذكورة من قبل فليعلم ان ذاته

تعالى بحسب عنايته لم يقتض الا كذلك ولو كان اللاتناهي ممكنا في نفسه ام

ما قلنا تبعوع قبض الزمان والبسط على رايهم قدس اسرارهم فان الكمية الزمانية لما لم
يكن عندهم الا ما ينتزع على حسب العناية عن ذاته تعـ وذاته يسمى الانتزاعات
على كل نحو يعقل او يتصور ولو كان ذلك النحو خارجا عن حد العقل المتوسط فيمكن
ان ينتزع توسعيه الذاتية على حسب عناياته مدة معينة يسمى حوادث معينة عند جماعة و
ويمكن ان يسرع طرفا معها اخرى اكثر منها من ذاته تعـ يسمى حوادث اكثر من ذلك
بحسب العناية الازلية بل يجوز على هذه الطريقة ان يوخذ مدة واحدة بحيث تمر على احد
كساعة تمر على اخر كستة او الف سنة لكن الوصول الى هذه الرموز والعثور على
امثال هذا الكنوز لا تيسر بقوة الفكر وبمعونة المقال بل لا بد له من قوة اخرى فوق
اخرى وليس الزمان والحوادث كلها غير ما ينتزع منه تعـ بالبعض الاقدس وهم
في قبض الزمان وبسطه شهود ومعاملات حقة صحيحة وشهد حادثة معراج النبي صلعم
كما هو مشهور وشرح امثل هذه الكلمات وان لم نفرغ سمعك ولا يفيد الا رميه ومرار
فيك ولذا الا يطيل الكلام بيان اكثر من ذلك لان لها طور وراء الطور العقل
المتوسط لكنه الحق في الحقيقة ولا يسلك مسالكه الا ارباب الطريقة حفظ الله تعـ
تعـ هذا السلك بفضله بعباده المقدسين بين الاذ ناس البشرية المتدفقين عن
الملكات الملكوتية الى رتبة غيب الاحدية رضوان الله تعـ عليهم دائما و الفضل
والعناية وهو ولي التوفيق والهداية ومنها مسئلة وجود الهيولى والصورة الجسمية
وتركب الجسم الطبيعي منهما والهيولى عند المشائين جوهر ليس في نفسه بمتصل ولا
ولا منفصل قابل لحلول الصورة الجسمية والصورة الجسمية عندهم جوهر ممتد في
الجهات الثلث وهي حال في الهيولى وتركب الجسم منهما وقد ذكروا في وجود ا د

الاستدلال عليه بامور اقواها برهان الفصل والوصل وتقريره على ما ذكروه يقتضي
تمهيد مقدمات الاولى ان الاتصال الثابت في الجسم المفرد بابطال الجزء الذي لا يتجزى
يجب ان يكون امرا جوهريا فانه لو كان عرضا سواء كان قائما بالجزء الاخر من الجسم
كما زعمه الشيخ شهاب الدين المقتول في التلويحات او يكون قائما بنفس الجسم
على التقديرين يجب ان يكون محلها مقدما عليها بالوجود من حيث الطبيعة لوجوب
تاخر الماهية العرضية عن طبائع محالها وكذا من حيث الشخصية لوجوب حاجة المتشخص
الى المحل الشخصي في وجوده فيجب ان يكون ذلك المحل في مرتبة وجوده المتقدم
عاريا عن الاتصال لانه انما يتصل في مرتبة عروض العارض له فهو في تلك المرتبة
اما من المجردات ان لم يكن قابلا للاشارة الحسية او يكون من قبيل الجوهر الفرد ان
كان قابلا لها وكلاهما لا يصلحان ان يصيرا متصلين ممتدين وذلك بديهي
فوجب كون الاتصال امرا جوهريا غير متاخر عن محله بل يكون متقدما عليه حتى
لا يتصور وجوده بلا اتصال لا كما ذهب اليه الشيخ شهاب الدين المقتول في
التلويحات من عرضية الاتصال في الجسم ويرد عليه ان الطبيعة العرضية وان وجب
تاخرها من حيث الماهية عن ماهية المحل كما هو معتبر في تعريف العرض وكذا يجب تاخرها
بتشخصها عن تشخص المحل لان تشخص الحال مطلقا انما يستفاد من تشخص المحل كما
ذكروا ولكن يجوز ان يكون طبيعة الحال العرضي من حيث الماهية متقدمة على
المحل المخصوص الشخصي وقد نصوا بجوازه وصرحوا بان الزمان وان كان محتاجا
الى المحل المطلق وهي الحركة المطلقة لكنه علة للمحل المخصوص وهي حركة الفلك
الاقصى فيجوز ان يكون المحل المخصوص للاتصال سواء كان نفس الجسم او جزءه

متاخر عن طبيعة الاتصال المطلق ويكون الاتصال المطلق محتاجا الى طبيعة المحل المطلق
كما ان شخصيته محتاجة الى المحل المخصوص ويكون الاتصال ح امرا عرضيا ولا يلزم كونه
من المجردات عن الاحياز ولا كونه من قبيل الجوهر الفرد في مرتبة وجوده السابق
على الاتصال لما عرفت ان المحل المخصوص متاخر الوجود عن الطبيعة الاتصال فلا
يكون له في الخارج مرتبة وجود سابق على الاتصال حتى يكون من المجردات
او من قبيل الجواهر الفرد فان الشيء المتصل و لو كان ذلك الاتصال معتبر الطبيعة
لا الشخصية لا يجري فيه هذا التقسيم الذي مر حتى يكون من قبيل احدهما فان الشيء
اذا كان متصلا و اتصاله متقدم عليه لا يكون في الخارج مرتبة متقدمة على
الاتصال حتى يكون مجردا في تلك المرتبة او من قبيل الجوهر الفرد وكيف والام
المنفصل حين اتصاله لا يجوز عند العقل ان يكون مجردا او جوهرا فردا نظرا الى
صحة الاشارة او عدم صحتها فان كون الشيء متصلا بذاته او بامر متقدم عليه
يابى عن ان يكون جوهرا فردا و جوهرا مجردا لما بين الاتصال و الامتداد و بين
كون الشيء مجردا و جوهرا فردا من المنافات بكون ضرورة فان الاتصال
يقتضي الحيز فكيف يكون مجردا و يقتضي الامتداد فكيف يكون جوهرا فردا
الثانية ان الجسم المفرد المتصل قابل للانفصال الخارجي لا كما ذهب اليه
ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة هي وان كان كل واحد
منها جسما مفردا متصلا بذاته لا يقبل الانفصال قط لا كسرا و لا قطعا وان كان
قابلا للانقسام الوهمي الجزئي و العقلي الكلي و الجسم المركب منها قابل للانفصال
بل منفصل بالفعل و المتصل حقيقة غير قابل للانفصال و المنفصل لا يقبل الاتصال

عنده وهذا باطل لان الجسم المفروض وان لم يكن قابلا للانفصال الخارجي فلا شك
في انه يقبل القسمة الوهمية كما اعترفتم فالجزءان الوهميان منه متشابهان ومثلان
للكل ضرورة اتحادهما في الوجود والماهية بمعنى الاتصال والمتماثلان لا يتضادان
والامور المتشابهة في الحقيقة متشابهة في الاحكام فلما جاز على الكل الانحياز يجب صحته
على الاجزاء الوهمية وما ذلك الا بانفكاك الخارجي فان قلت انما جاز على الكل
الانحياز القطري في بعد والامر لا الانفصال الحادث الطاري فليجز مثل ذلك
الاجزاء الوهمية فليمكن كون الاجزاء في اصل الفطرة متمايزة لكن لما وجدت متصلة
فح لا يمكن انفصالها عقيب الاتصال فلا يقبل الطاري وهو المطلوب بناء على تمام البرهان
قلت فيما اعترفتم من جواز الانفصال القطري على الاجزاء بدل الاتصال كفاية
فيما نحن فيه من تتميم البرهان ونحن انما ناخذ في الاستدلال مطلق الانفصال
قطريا كان او نقصا كما ستطلع في نظم البرهان ويرد عليه انه ان اريد بقولكم
الامور المتشابهة في الماهية تكون متشابهة في الاحكام انه لا يجوز تلك الاحكام
على كل فرد من تلك الطبيعة بمعنى ان طبيعة كل فرد وماهيته لا تأبى عنها فمسلم
فان الطبيعة لو كانت آبية عنها بنفسها لما صحت على فرد منها لانها مشتركة
في جميع الافراد على السواء لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظرا الى
شخصية فالطبيعة لما لم يكن مانعة عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة
الانسانية مثلا لا تأبى عن التشخص المعين المتشخص به زيد مثلا وانحو لا يأبى عن خواص
ذلك التشخص اللازمة له وكذلك كل فرد من افراد الانسان لا يأبى عن ذلك
نظرا الى الطبيعة المحضة ومع ذلك يأباه نظرا الى شخصية فلما لم يجز تلك

الاحكام

الاحكام نظرا الى فردية ذلك الفرد فلا يمكن حصولها اصلا وعدم الاباء نظرا الى
الطبيعة لا ينفي في شيء اذا منع عنه الشخصية فاذا لا يصح الحكم بجواز اتصاف كل فرد بما
به فرد اخر من الطبيعة نظرا الى الشخصية فيجوز ان يكون الكل موصوفا بالانحياز
الفطري ولا يمكن جواز اتصاف الجزئين الوهميين به لمصادمته الشخص
الجزئين فلا يمكن الاستدلال بجواز الانفصال الفطري على المطلق وان اريد ان
كل فرد من الطبيعة نظرا الى فرديته يجوز عليه تلك الاحكام فهم كما عرفت فان قلت
الجواز نظرا الى الطبيعة كما اعترفتم يكفي لبيان المطلوب قلت ذلك ليس بشيء
لان ماله جواز ذلك الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد
وفي ضمن بعض الافراد الاخر سوى العدد الذي نحن فيه في اثبات جواز الخيار
اي الجزئين الموهومين فان جواز حكم على الطبيعة انما يفيد جوازه على بعض
الافراد كما عرفت في شخص زيد مثلا فاذا لم يجز ذلك الحكم على الفرد المطلوب
الماخوذ لاثبات اصل المقصود فلا عبرة به فيما نحن فيه كما يظهر لك من تقرير البرهان
كيف وبناء الكلام هناك على ان الامر المتصل لا يبقى تشخصه بعد الانفصال
او بعد فرضه منفصلا في اصل الفطرة بدلا عن الاتصال فوجب ليتم البيان
ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا للانفصال الطاري او الفطري فقبول الطبيعة
الانحيار باعتبار فرد لا يكفي ما لم يثبت ان الجزئين الوهميين من الفرد المتحيز المنفصل
عن غيره بحسب الفطرة قابلان للانحياز الطاري او الفطري حتى يقال
ان الشخص المتصل بعينه لم يبق بعد طرء الانحياز والانفصال او فرضهما في اصل
الفطرة بدل اتصال الجزئين الوهميين فوجب اشتمال الجسم على امر اخر وهو الهيولى

واما قبول الجسم المفرد الانخيار الفطري الموجب للانفصال عما عداه لا يقتضي شيئا وان كان يوجب فيتعطل الطبيعة مطالبة ما لم يثبت جواز طرو الانخياز او ورود في اصل الفطرة بدل الانفصال الفطري على الجزء بابين الوهمين الثالثة ان الامر المتصل الشخصي هو الجسم المفرد الذي كلامنا فيه بعد طرء الانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال لا يبقى بعينه وشخصه وان بقي بحسب هيئة النوعية في ضمن فردين او افراد اخر متشابهة الاول وذلك لان الجسم المفرد المتصل بذاته له وجود واحد وتشخص واحد لعدم التعدد فيه لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء لانه لا اجزاء له بالفعل لكونه جسما متفردا فلو كان له اجزاء بالفعل لكانت اما ممتدات منقسمات في الجهات اولا على الاول لم يكن متفردا على الثاني يرجع الى القول بوجود الجوهر الفرد او ما في حكمه ولا شك ان تعدد الوجود لا يتصور بدون تعدد ما يضاف اليه فلما ثبت توحد الوجود لزم منه توحد التشخص لما بينهما من المساوقة فيوجد الاتصال في الجسم المفرد المتصل بالذات الذي هو جوهر ملازم لوحدة الوجود والتشخص فاذا طرء عليه الانفصال او وجد الانفصال بدل الاتصال ابتداء يكون جسمان جوهريان متحاران متباينان في التشخص والوجود فمع الوحدة الاتصالية في المتصل بالذات وحدة شخصية ووحدة وجود مع الكثرة الانفصالية كثرة شخصية وكثرة وجود فالمتصل الواحد الموجود بوجود واحد المتشخص بتشخص واحد لا يصح ان يبقى بعد الانفصال بشخصه والا لزم كون الشخص شخصا تارة وشخصين اخرى وكون شيء واحد معين موجودا بوجود واحد تارة وبوجودين اخرى وقد عرفت ان تبادل الوجود يوجب تبادل ما يضاف اليه وليس

تبادل

تبادل التشخص فيجب ان يعدم ذات المتصل الاول ما سعض ويحدث متصلان

اخران بعد منهما حين الاتصال فليس يقابل ان يقول ان الاتصال حقيقي

وهو على نوعين الاول مبدء فصل الجسم الطبعي وهو كون الشي بذاته مصداق

حمل الممتد في الجهات الثلث والثاني مبدء الفصل المقسم للكم وهو كون الشي في

ذاته بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في الحدود المشتركة والمراد

بالحد المشترك ما يكون مبدء لقسم وهو بعينه منتهى لقسم اخر كالسطح والخط

والنقطة والان واضافي وهو كون الشي متحد النهاية مع اخر فالانفصال انما

يبطل الاتصال الاضافي دون الحقيقي فان الجسم بعد الفصل مصداق حمل

الممتد في الجهات كما كان قبله وذلك لانك قد عرفت ان الانفصال

يعدم ذات المتصل الحقيقي بالذات لانه يوجب بطلان الوجود الاول

والتشخص الاول للجوهر المتصل بالذات وحدوث تشخصين منه جوهرين ممتدين

موجودين متشخصين بتشخصين الاول للجوهر المتصل بالذات وحدوث تشخصين

منه جوهرين ممتدين حادثين سواء الغدم معه اتصال اضافي ام لا ويرد عليه

ان الاتصال يبطل بالانفصال مسلم لكن هذا الاتصال غير الاتصال الحقيقي الذي

في نحوه يكون الشي بذاته مصداق حمل الممتد في الجهات الثلث فان

المعنى الذي هو مصداق الممتد في الجهات خفي الحقيقة الماهية ومجهول الكنه يعبر عنه

بلازمه وهو قبول الابعاد الثلث والممتد في الجهات وله تعينان تعين ذاتي

مستمر في حالتي الوصل والفصل لا الاتبدال كونه مصداق لحمل الممتد في

الجهات في تلك الحالتين ولا واحده وجوده الخاص والا يبطل ذلك بالانفصال

وله وحدة ذاتية لا يتبدل في الحالتين والصورة لتعين عارضي ثابت له بالعرض
بواسطة اتصال اخر عارض للاول وهو ايضا معنى المبتة ضروري الانية يعبر عنه
بلازمه وهو كون الاجزاء الفرضية المقدارية بحيث اذا نسب بعضها الى بعض
يكون الحدود الفاصلة بينها بالقوة لا بالفعل ويلازمه عدم الامتياز بين تلك
الاجزاء بخلاف ما في صورة الانفصال فان الاجزاء المقدارية يمتاز بعضها
عن بعض ح ويكون لكل جزء منفصل عن اخر حد على حدة بالفعل فالانفصال
انما يعدم هذا الاتصال دون الاول فثمرة الانفصال محض الامتياز بين الاجزاء
وفعلية الحدود التي كانت بالقوة وذلك عرض فيه فحين طريان الانفصال
او فرضه ابتداء بدل الاتصال انما تعدم الاتصال الذي يلازمه عدم تحقق الحد
المشترك بالفعل بين الاجزاء بمعنى عدم امتياز الاجزاء وهذا ايضا معنى اضافي
يلحق الشيء بالنسبة الى شيء اخر ولا نعني بكونه اضافيا انه ليس في الخارج بل
في الذهن بل المقصود انه يعبر عنه بمفهوم اضافي فلا بد له من منتسبين كما ان مقولة
الوضع عندهم امر يعبر عنه بمفهوم اضافي هو الهيئة الحاصلة بنسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وبنسبته الى الخارجات فيتعدد الاشخاص الحاصل بالانفصال
انما يرجع اولا وبالذات الى هذا الاتصال وثانيا وبالعرض الى الاول فان كان
هذا المعنى هو الذي سميتموه اتصالا اضافيا من قبل وان كان خلاف الظاهر فذاك
وان كان المراد عندكم ما ذكرتم من المعنى الاضافي العارض لجسمين بل المقدارين
المتمازين حين مقارنة حديهما كما يفهم من كلام بعضهم في ما ذكرناه معنى اخر وان
لم يوافق اصطلاح المشائين القائلين بالهيولى الاولى والحق ما ذكرناه

ان كان

ان كان عين مرادكم بالاتصال الحقيقي الذي جعلتموه مبدء فصل الكلام فذلك
وليس علينا نفيه لكن بالانفصال للاتقدم الا نه الاتصال دون الاول كما عرفت
وان كان غيره فلابد لكم من البيان عليه لان ذلك متصلكم ومع ذلك يجب
عليكم اثبات ان الانفصال كالعدم بهذين المعنيين لكن العدم ما يصدق عليه
الجوهر الممتد في الجهات بالمعنى الاول ليثبت مدعاكم بل العالم كلها يجوز ان
يكون جسما واحدا شخصيا بحسب نفسي حقيقة الجوهرية باعتبار تعينه الذاتي المستمر
ووجوده لكن الكائنات متعددة فطرية او حادثة بحسب الاتصال العارض فذاته
المستمرة الغير المتعددة دائما كما كانت متعددة فطرية او حادثة بحسب الاتصال
العارض فذاته المستمر واحدا صارت ذات وحدتين وحدة ذاتية ووحدة
عارضية وان لحقها اتصالات متعددة عارضة صارت ذات وحدات وتشخصات
كثيرة بالعرض حسب تعدد العارض فالكائنات في ذاتها ذات وحدة احدية مستمرة
ولا تنافي بين الواحدة الذاتية والكثرة العارضة لان احديهما اولا وبالذات
والاخرى ثانيا وبالعرض وهذا بعينه كما قال المشاؤن في هيولي العناصر ان لها
تعينا ذاتيا مستمرا في حالتين المذكورتين ولها تعينات اخرى تابعة للصورة الجسمية
الشخصية فتعدد تشخص الصورة اولا وبالذات يوجب تعددا في الهيولي ثانيا
وبالعرض ولا ينافي ذلك التعدد العارض للواحدة الذاتية ومحصل ذلك كله
منع ان يكون للوحدة الشخصية في شيء ولو كان ذلك الشيء مصداقا لحمل الممتد
في الجهات ملازمة للوحدة الاتصالية العارضة حتى تزول بزوالها فالانفصال
انما ينافي الثانية فقط وذلك معنى اخر يوجب عدم اعتبار الاجزاء

المقدارية وبطلانه بالانفصال يوجب الانحياز فيهما مع حدود بالفعل ولا يكر
تبادله الى ذات ما يصدق عليه انه ممتد جوهري في الجهات ولهذا لا يتبدل صدق
هذا المعنى عليه بعد الانفصال كما عرفت وانما يتبدل بعده الاتصال بمعنى آخر
قد شرحناه مرارا وبالجملة الانفصال لا يحدث الا انحياز الاجزاء الوهمية وانعزال
بعض عن بعض ولا يعدم به الاشتراك تلك الاجزاء في حدود بالقوة لا
ذات الممتد في الجهات او القابل للابعاد ومتى قالوا ان الوحدة الاتصالية في
المتصل بالذات والوحدة الشخصية مثلا متساوقتان فلما بطل وحدة الاتصالية با
لانفصال بطل الوحدة الشخصية ان اريد بالاتصال ما يساوق الاتصال الاضافي
الذي ذكرناه وماله كون الاجزاء المقدارية بلا انحياز مع كونها مشتركة في
حدود مشتركة لا بالفعل بل بالقوة فنسلم انه يبطل بالانفصال كما قلتم ونحن نساعدكم
عليه ولما بطل الوحدة الاتصالية بطل الشخصية ايضا وحدث ايضا لان اخران
اضافيان بالمعنى المعهود ولا يوجب تعدده تعددا في محله الا بالعرض لا با
بالذات لان هذا المعنى عرض زايد قايم بالمحل الممتد بذاته يتبدل بطريان الفصل
او الفرضية ابتداء بدل الوصل فالفصل والوصل عبارتان عن الانحياز بين الاجزاء
الوهمية وعدم الانحياز بينها وكلاهما عرضيان متعاقبان على موضوع احدي
الذات مستمر الوجود والشخصية يصدق عليه انه ممتد في الجهات او قابل لفرض
الابعاد الثلث المتقاطعة على زوايا قوايم وان اريد بالاتصال معنى يعبر عنه
بكون الشيء مصداق لحمل الممتد في الجهات او بكون الشيء قابلا لفرض الابعاد
الثلث وان كان ذلك المعنى مجهول الهوية حتى الاكتناه فلا يبطل وحدته الذاتية

بالانفصال

بالانفصال فيبطل تشخصيته الذاتية لانك قد عرفت ان الانفصال انما يعدم
ذلك المعنى دون هذا فلو ادعى احد ان الانفصال يعدم وحدته الذاتية كما
يعدم ذلك فهو اول النزاع من قبل الرواقيين لا بديهة من بيان فلا ينفع
ما قال الصدر الشيرازي انه لا شك ان الانفصال يعدم اتصالا فان كان
ذلك الاتصال حقيقيا فهو امر جوهري خصوصا عنده صاحب هذا المذهب لانه
لا انحصار الاتصال عنده في الجوهر فثبت المطلوب وان كان امرا اضافيا
كالتثليث والتربيع يلزم ان يكون في الجسم اتصالات اضافية غير متناهية
بالفعل بحسب ما في الجسم من قوة الانفصالات الغير المتناهية لانك قد عرفت
ان الاتصال الاضافي الذي ينعدم بالانفصال غير ما ذكرت هو ما ذكرناه فهو
واحد ما دام الجسم على الاتصال وينعدم بكل انفصال ورد عليه سواء كان
وروده على النصف او الثلث الى غير ذلك مما لا يتناهى من انحاء الفصل
ومتعدد بحسب حدوث الانفصالات وبعرضه بدل الاتصال ابتداء
وان شئت قلت ان الاتصال الحقيقي هو المعدوم بالانفصال على اي
نحو ورد لكنه عرض من عوارض الجوهر القابل للابعاد الثلث وان كان ما
يعبر معنى اضافيا كما عرفت وكذا لا ينفع ما قدم في الفرق بينه وبين الهيولى
بان الهيولى لما لم يكن متحيزة بذاتها بل كان تحيزها تبيعة الجسمية فلها وحدة
ذاتية مستمرة ووحدة عارضية من قبل الجسمية الموجبة لتحيزها متبدلة تتبدلها
بخلاف الممتد الجوهري فانه متحيز بذاته فلا يكون كذلك لانا نقول ان ما يصدق
عليهم مفهوم الممتد في الحياة وان كان جوهر المتحيز ابذاته فمع تجزه نحو ان يكون

له وحدة ذاتية ووحدة عارضية من قبيل لازمة ثانيا وبالعرض ولا تنافي بين
كون الشيء متحيزا بذاته واحدا بحسب هو بين كونه متعددا بحسب العوارض اللازمة
ثانيا وبالعرض فالتجرد يبقى الاتصاف ثانيا وبالعرض فان قلت ان الجسم
المفرد لا شك انه جسم واحد شخصي فلما انفصل صار جسمين متشخصين واستحال
بقاء الاول لتبادل التشخصات عليه والا لزم ان يكون الجزئي كليا وان شئت
قلت بعبارة اخرى لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات غير متناهية
في الخارج كما في الوهم فالاقسام الخارجية في الفعل بالقسمة الخارجية الا شك انها
اجسام متعددة فهل كانت موجودات متشخصة بالفعل قبل الانفكاك ام
لا على الاول يلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام لما انها غير متناهية
حسب الانقسام وقد اعترفتم بانها كانت بالفعل قبل القسمة وعلى الثاني
فقد ثبت حدوثها بعد الفك فلم يكن من قبيل تشخصها واستحيل ان يكون
الشخص الاول حاملا بهذه التشخصات لما عرفت من لزوم صيرورة الجزئي
كليا ولما عرفت من المساوقة بين الوجود والتشخص فيلزم كون الشيء
بعينه موجودا بوجود مرة وبوجودات متعددة اخرى قلت في الجواب
عن الاول انه ان اردت بالجسم المفرد المجموع الحاصل من معنى يصدق
عليه انه ممتد جوهري ومن معنى الاتصال الاضافي الذي ذكرناه وماله عدم
الانحياز الاضافي بذلك المعنى وان اردت به بعض ما يصدق عليه الممتد الجوهري
اخترنا انه باق بعينه كما كان بوحدته وتشخصه الذاتية المستمرة ولا يلزم صيرورة الجزئي
كليا فان هذا المعنى جزئي وكما كان من قبل وانما يتبدل عارضه اي الاتصال

الاضافي بذلك المعنى وان اردت به نفس ما يصدق عليه الممتد الجوهري اخترنا انه
باق بعينه كما كان بوحدته وتشخصه الذاتية المستمرة ولا يلزم صيرورة الجزئي
كليا فان هذا المعنى جزئي كما كان من قبل وانما يتبدل عارضه اي الاتصال الا
ضافي بمعنى عرضيته فيبطل الشخص الاول منه ويحدث اخران من نوعه اولا وبالذات
وبهذا التبدل ثانيا وبالعرض اي ما يصدق عليه انه ممتد جوهري وقابل
لفرض الابعاد الثلث فالتعدد في الجسم بهذا المعنى ثانيا وبالعرض فحسب
ولا يلزم من التعدد على النحو صيرورة الجزئي كليا البتة والجواب عن الثاني على وفاق
جواب الاول ان قولكم لا شك انها اجسام مسلم ان اريد بالجسم المجموع من
الامر الجوهري الممتد ومعنى الاضافي لكن لم يكن حاصلة من قبل جسم واحد
بوحدته الذاتية والعارضية باتمامه على اتصال واحد اضافي وان اريد به ذلك
المعنى البسيط الجوهري فان اريد بقولكم انها اجسام متعددة تعددها بالعارض
فمسلم وان اريد تعدد نفس الجوهر الامتدادي بصورة جوهر وهو اتصال
بعض الاجزاء الوهمية ببعض ومحصله تحصيل الخيار لم يكن من قبل بين تلك
الاجزاء الوهمية وفعليته حد مشترك بينها كان بالقوة عند الاتصال ولا يبطل
الحقيقة الجوهرية ولا ينافيها فان القدر الضروري اللازم للانفصال ليس الا
انحياز الاجزاء الوهمية فانما يبطل به معنى عارضي في الجسم واما التزام ان الانفصال
يلزم حدوث هويتين من الممتد الجوهري حتى يصير هو جوهرين او ادعاء ان
الانفصال لا حقيقة له الا ذلك كما قد يشير اليه كلامهم فلا بد له من بيان اخر حتى
ينظر فيه وما قلتم من ان الموحدة الشخصية والوحدة الاتصالية في المتصل بلا

بالذات متلازمتان فان اريد بالمتصل المعنى الاضافي الذي يوجب اتصال
الاجزاء بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما حد مشترك بالفعل بل بالقوة وهذا
المتبادر من لفظ الاتصال في العرف فمسلم لكن هذا المعنى عرض في الجسم انما
يتبدل ببطلان وحدته الاتصالية ووحدته الشخصية فحسب لا وحدة المعنى الجوهري وان
اريد بالمتصل معنى مجهول الكنه وهو الجوهر الذي يصدق عليه انه قابل لفرض
الابعاد الثلث فالملازمة ممنوعة كيف ولما تبين ان الاتصال انما تحدث
الانحياز بين تلك الاجزاء فلا يبطل به المعنى الذي توجب عدم الانحياز
ويجوز ان يكون مناطه المعنى العارض لا ذلك الجوهر القابل لفرض للابعاد يجب
ان يكون له وحدة ودعوى ان الامر الشخصي القابل للابعاد يجب ان يكون
له وحدة اتصالية اضافية بمعنى عدم انحياز اجزائه الوهمية حتى ينعدم ذلك الامر
الشخصي ببطلان الوحدة الاتصالية الاضافية بالانفصال ليس بضروري الا
بدليل الاثنينية ان هيئة القابل لعرض الابعاد الثلث وكيفية تشخصه وبوحدة
الشخصي مجهولة بعد ولم يعلم ما مناط تشخصه ام الوحدة الاتصالية العارضة ام
غير ذلك لا يصح ذلك لان مناط التشخص لا يكون عوارض الشي كما بين الحكيم
ان ملازمة توحده الشخصي والتوحد الاتصالي الاضافي المذكور بديهية فيجوز ان يكون
هيئة القابل بحسب شخصيتها قابلة للاتصالات الاضافية الكثيرة وما يقال في
العرف من ان الجسم المفرد قبل ورود الفصل كان بعد واحد اشخاصا وبعده
تعدد اجسام كثيرة فمع ان تنقيح الحقائق لا ينبغي ان ينقص بمجاري العرف
قد ذكرنا ما يتعلق بجوابه من ان مناط اعتبار التعدد في العرف هو التعدد الكائن الذي

المحل

الحاصل من قبيل العارض ثم اعلم ان الجوهر القابل للابعاد الثلث حقيقة شخصية
موجودة وهو بذاته مع قطع النظر عن المعنى العارضي الاضافي مصداق الكمية
تقبل اعتبار الاجزاء المقدارية وهما وعقلا الى لا نهاية وكذلك يقبلها
فكا في الخارج كيف ولو كانت كميته منوطة على العارض الاضافي الذي
هو لكان في المرتبة المقدمة بالوجود على وجود العارض اما من المجردات
ان لم يكن ذا وضع او من الجوهر الفرد ان كان ذا وضع وكلاهما باطلان
فثبت كميته بذاته الجوهرية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب لكن الاجزاء
المقدارية المنتزعة من ذاته الكمية المتمايزة بالفصل هي بعينها الاجزاء
الغير المتمايزة عند الوصل فالتوحد الحاصل قبل الانحياز والتعدد الحاصل بعد
بالفصل راجعان الى نفس تقارن ذلك العارض او بطلان ذلك فبطلانه
يوثران في تبادل تشخصية الاجزاء حتى يحكم بان الاجزاء الوهمية المقدارية
التي كانت منتزعة عند الوصل غير الحاصلة بعد الفصل كما زعم المشائيون
من ان الجوهر الممتد بطل بذاته وبطل ببطلانه تلك الاجزاء الوهمية ايضا
وحدث اتصالان جديدان بعد الفصل بل هي هي بعينها وانما التفاوت
في عارض الانحياز وعدمه وليس هذا العارض من مشخصات تلك الاجزاء
فان العرض المنضم لا دخل له في تشخص المحل فلا يبطل تلك الاجزاء ببطلانه
كما لم يبطل به نفس ذات الجسم الجوهري الا ترى ان المجموع اي الجسم
نفس تلك الاجزاء سواء كان مع الوصل او مع الوصل او مع الفصل فهو هو
بعينه وان تبدل عارضه فلك ان تقول ان الثاني من الجسم في حالة الفصل

والوصل نفس ذات الجوهر القابل وبقاءه بعينه يوجب بقاء تلك الاجزاء
وان تبدل عارض من العوارض سواء نسب ذلك العارض الى الاجزاء او الى
نفس الجسم لكن ليس الجسم غير تلك الاجزاء بل الجسم لما كان عندهم كما
بذاته ولا يعقل كمية الشى بدون الاجزاء المقدارية فالجسم عين تلك الاجزاء
المقدارية ووجوده وجودها سواء كان بلا امتياز بين الاجزاء كما في صورة الا
تصال او مع الامتياز كما في الانفصال فالاجزاء المقدارية انما هى الكمية الامتدادية
الجوهرية وهى بعينها الجسم الجوهرى الكمى فكما ان الجسم الجوهرى لم يبطل بالفصل
بل عارضه كذلك تلك الاجزاء المقدارية الجوهرية لا يبطل به فان مقدارية تلك
الاجزاء على ما كانت عليه قبل الفصل لا يغيرها وصل ولا يبطلها فصل فالانفصال
الوهمى انما هيا فى اتصالا اضافيا بين تلك الاجزاء والوهمية التى هى فى الحقيقة
نفس الجوهر الجسمى الكمى لا نفس الاجزاء فبقاء الجسم الجوهرى الكمى بعد الفصل
بعينه بقاء تلك الاجزاء لانها عينه فكما ان الانفصال لا يبطل ذات الجسم
بل عارضه كذلك لا يبطل ذات الاجزاء بل عارضها ولعلك تقول عارضها بعينه
عارضه فكما ان تكثر الجسم بسبب الانفصال انما يكون ثانيا وبالعرض كما
عرفت كذلك تكثر الاجزاء بسببه انما هو ثانيا وبالعرض باختلاف ذلك
العارض المسمى بالاتصال الاضافى ولا يوسوس الوهم بان الاعتراف بوجود الا
جزاء قبل الفصل كما هو بعده يوجب وجود اجزاء غير متناهية حسب ما فى قوة الجسم
من القسمة الى اجزاء كذلك فيلزم المفاسد الواردة على الكلام او يلزم انتقاض
البراهين المبطلة للتجزى قلنا ما اعترفنا بوجود الاجزاء بالفعل متجاوزا عما

بالفعل

حين الوصل بل وجوده ما هو وجود الجسم وهو بشراعين هويته وكذا بعد الفصل الا
ان الفصل يوجب تمايزه والخبار اقيما كما في الجسم لكن ثانيا وبالعرض كما مر
نعم يجب القول بان لها نمطا من الوجود وهذا من خواص الكم بل من لوازم
بل من لوازم تشكيك الماهية الكمية على ما زعم صاحب المذهب ولذا يكون
الاجزاء محلا للاعراض الغيبة كالسواد والبياض كما في الابلقة فان تلك الاجزاء
قبل الفصل وبعده يتصف تلك الاعراض على نسق واحد ويكون في
الحالتين موضوعات للقضايا الخارجية المنعقدة من تلك الاعراض فليس
مثلها كمثل سائر الانتزاعيات سواء كانت اختراعية كانيات الاغوال
الانتزاعية واقعية بان يكون لها منشا ء وانتزاع كفوقية السماء فان
هذين القسمين لا يصلحان لان يصيرا موضوعين للقضايا الخارجية فلا لفوقية
فوقية السماء وكذا في الخارج بل بحسب الخارج فضلا من الاختراعي المحض
نعم يمكن جعل الثاني محمولا في القضية الخارجية لكن هذا النحو من وجود الاجزاء
هو بعينه وجود الجسم بلا تمايز بينهما الا بالاعتبار فمن حيث انه وجود جوهر
قابل لفرض الابعاد الثلث مطلقا فهو وجود جسم مطلق ولما كان كما بذاته
يصح تحليله الى اجزاء وهما او عقلية ويصح قسمة فكية اليها لا الى نهاية يقف
عندها يلزمه اعتبار تلك الاجزاء فمن حيث تحقق تلك الاجزاء التي اعتبرت
فيه هو وجود الاجزاء له فالموجود حقيقة وبالذات هو الجوهر القابل للابعاد
ولذا لا يتغير قبوله الابعاد في الحالتين المذكورتين وهو كم بذاته قابل
بنفسه للقسمة الى الاجزاء المقدارية الاتفعية فكما في الخارج وهما وعقلا

الذهن ولذا لا يتبدل قبول تلك القسمة في الحالتين ويستحيل وجود جميعها
منحازة ومتمايزة بالفعل ذهنا وخارجا فهذا النحو من وجود الاجزاء يوجب من
مفاسد مذهب النظام ولا انتهاض البرهان المبطل للتعدد التعدد العارض
بعد الفصل ليس تعددا في ذاتها حتى يلزم تعدد الجوهر بل ثابتا بالعرض
بعوارضها وهذا التقدير المشعر عن القول بان للاجزاء حظا من الوجود حتى
يصح كونها موضوعات للقضايا الخارجية رادفع لشغب المشككين على الاتصال
بصورة البلقة بانه يلزم اتصاف موضع لعرضين متضادين واشهور في
جوابه ان نفس الجسم باعتبار الجزئين يتصف بالضدين فلا ينافي فائدة
وذلك فاسد لان الجزئين من الجسم ان كانا انتزاعيين من القسم الاول
او الثاني فلا يصلحان موضوعين للقضية الخارجية فلا بد ان يلتزم ان لها حظ
من الوجود اقوى مما في القسمين المذكورين من الانتزاعيات به يصلح
موضوعات للخارجية دون الانتزاعيات من القسمين المذكورين فليس
سبيل الاجزاء المقدارية سبيل الانتزاعيات المحضة سواء كانت مع
منشاء الانتزاع او لا ولا يخفى ان الامر الدال على بقاء امر من الجسم في
حالتي الفصل والوصل كما سنبين بعد التسليم انما يدل على بقاء امر يبني الاشتراك
والاستمرار ويلزمه ان يكون ذلك الامر باقي الوجود في الحالتين فوجود الهيولى
وتشخصها وبقاءها غير معلوم بها لانا بعد في خفاء ولم يثبت وجودها فلم يثبت
فالقول ببقاءها في الحالتين والاكتفاء به يصادم دليل البقاء وكما سينكشف
هذا المعنى فلا مخلص الا بالمصير الى القول ببقاء الامر الممتد في الجهات الثلث

بنفسه

بنفسه وان تبدل عارضه الرابعة ان انفصال الجسم بعد اتصاله ليس اعداما له بالكلية بجميع اجزائه وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم بذاته وكذا فرضه ابتداء بدل الاتصال كيف والبداهة شاهدة على ان الجسمين الحادثين بعد الفصل ليس نسبتهما الى الجسم المتصل الاول كنسبتهما الى الجسم الاخر غيره ولذا يقال ان الجسم الاول المتصل صار جسمين منفصلين بالانفصال ولو كانا حادثين من كتم العدم والعدم الاول بالمرة لما صح ان يقال ان الجسم الواحد صار جسمين بل بعد العدم الاول وحدث آخران من نوعه وكذا في فرضه ابتداء بدل الاتصال لم يصح ان يقع وجد الاول منفصلا بدل الاتصال الفطري بل يقال لم يوجد الاول ووجد آخران من نوعه وهذا بعينه كانعدام زيد ووجود عمر وبكر فلا يصح ان يقال في هذه الصورة ان زيدا صار عمرا وبكرا وهذه المقدمة لكونها بديهية بعقل الخصم الصحيح لا ينازع فيها فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان الجسم المفرد الجوهري المتصل في حد ذاته كما يثبت بالمقدمة الاولى قابل للانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال بالمقدمة الثانية والجوهر المتصل في حد ذاته لا يصح ان يبقى بعينه بعد الانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال بالمقدمة الثالثة مع انه لا بد من بقاء شيء من الجسم الاول بالمقدمة الرابعة ولما يثبت انعدام المتصل الجوهري لزم انعدام كل ما يكون حالا فيه جوهرا كان او عرضا فلا بد من بقاء امر آخر جوهري يكون محلا للاتصال حتى لا ينعدم بانعدامه اما جوهريته فلما عرفت انفا واما كونه محلا للاتصال فلانه لولاه وقد فرض انه لا يكون حالا فلم يصح ان يحصل منهما

الحقيقة الجسمية الوحدانية المنفصلة قطعا وهو المسمى بالهيولى الاولى هو المطلوب
وانت بعد ما دريت فساد المقدمات الممهدة سوى الرابعة عرفت فساد
الاشتباه فلا نشتغل بذكره لكنه يجب التنبيه على اختلال في المقدمة
الرابعة وذلك انه بعد تسليم انه لا بد ان يبقى من الجسم شئ بعد الانفصال
وقد ادعيتم الضرورة والبداهة فيه كما مر بقولي ذلك الامر علمتم ببقاءه
اما ان يكون معلوما بالشهادة الضرورة بديهيا بالوجود عند الاتصال وذلك
يكون معلوما بالوجود ومشاهدا بالضرورة بعد الانفصال فيكون الحكم بديهية
ببقاءه بعد الانفصال صحيحا ولكن لا يخفى عليك ان المعلوم بالضرورة
والبديهي الوجود في الجسم ليس الا بعض اعراضه المحسوسة بالذات او
نفس الجوهر الممتد القابل للابعاد المحسوس بالعرض فهذان الامران كانا
قابلين لحكم البقاء بالبداهة ان صح انهما بديهيان عند الوصل وجودا فيحكم
ببقاءهما ان صح ذلك عند الفصل وقد قلتم بانعدام الجوهر الممتد المحسوس
المحسوس ويلزم منه انعدام تلك الاعراض المحسوسة بالذات لكونها
تابعة له في الوجود واما ان لا يكون معلوما بالضرورة بديهيا بالوجود
في تينك الحالتين بل يكون وجوده واما ان لا يكون معلوما بالضرورة
بديهيا بالوجود في حالة الوصل وذلك وجوده بعينه في حالة الفصل محتاجا الى
البرهان ولم يعلم بعد ما شان ذلك الامر وكيف هو الا بعد تمام البرهان
ولم يتم بعد الا بعد تسليم المقدمة الرابعة على حسب ما ادعاه المستدل وهو على
حسب ما ادعاه بعد في حيز الخفاء وذلك كالهيولى التي قلتم ببقاءها بعد الفصل

فالحكم

فالحكم ببداهة بقائه وضرورة اشتراكه في الحالتين عجيب جدا فان الامر
الذي ليس وجوده بديهيا لا يصح ان يحكم ببداهة بقائه الا بعد تمام البرهان
اولا على وجوده ولم يتم بعد فكيف يصح الاستدلال ببداهة بقائه
على نفس وجوده فانه يفضي الى نوع من المصادرة الا ترى ان القدر
البديهي ليس الا ان ما نشاهده من الاجسام مثلا الاجسام التي بيننا كا
كالماء والارض مثلا اذا طرء عليها الانفصال نعلم قطعا بضرورة شهادة
البداهة ان الجسم المتصل الاول لم يبطل بالمرة بتمامه ولم يحدث الجسمان
الحادثان بعد الفصل بتمامهما من كتم العدم وذلك لما نجد بالبداهة بين
المتصل الاول والمتصلين الاخرين الحادثين من اشتراك امر اذ كنا
نشاهده مشاهدة بالذات او بالعرض قبل الفصل ونعلم وجوده قطعا فنحكم
ببقاء امر بعينه واشتراكه الحالتين بالبداهة فنحن نساعدكم في دعوى بداهة
بقاء شيء بعينه في الحالتين ان كان على هذا النحو يكون دعواكم في الامر
المشهود المحسوس بالذات او بالعرض مما نعلم وجوده بالبداهة في الحالتين
وليس علينا ان نساعدكم اذا ادعيتم بداهة بقاء امر لا نعلم وجوده بعد لا
بالبداهة وهو ولا بالبرهان عليه لانه لم يتم بعد فالمقدمة الرابعة الماخوذة
عند الاستنتاج على خلاف ما اخذت عند التمهيد فانه اذا رجع حكم بداهة بقاء
امر اخر الى الهيولى الاولى كما يظهر عند الاستنتاج فكيف يسلم الخصم بداهة
بقائه بهذا الوجه فان الخصم المعترف بهذه المقدمة بالبداهة كما ذكرنا
انما كان معترفا على سبيل البداهة اذا كان حكم البقاء فيما نشاهده بالبداهة

من الجوهر المتصل او بعض اعراضه سواء كانت المشاهدة بالذات او بالعرض
حين الاتصال وكذلك هذه بعد الانفصال وليس امر اخر فيه معلوما
بالبداهة حتى يحكم ببقائه بالبداهة مما سميتموه بالهيولى وقد حكمتم الجوهر المتصل
مع اعراضه دائما نسبة الاتصالين الحادثين بالانفصال واعراضهما الى
الاتصال الاول واعراضه محض نسبة الاعداد عندكم فان الاتصال الاول
ما بطل بالانفصال وكذا ما فيه من الاعراض تحدث اتصالان آخران
مع اعراضهما ما عدا لسابق اللاحقين كما هو مذهبكم وما نجد من بقاء
الجوهر الممتد الاول واعراضه حكمتم عليه بانه من احكام الوهم بسبب تماثل
وتشابه بين الامتداد الاول واعراضه وبين الامتدادين الحادثين واعراضهما
فلما كان هذا الحكم الذي كان ضروريا عندنا من اغلاط الوهم عندكم فلقائل
ان يقول ان الجسم نفس الممتد الجوهري وليس معنى آخر فيه سواه وبطلان
الانفصال يتقدم الممتد الجوهري وليس معنى اخر فيه سواه وبطلان الانفصا
يتقدم الممتد الجوهري ويتبعه اعراضه وهو بعينه انعدام الجسم بالمرة :
ويتبعه اعراضه لان الجسم نفس الجوهر الممتد واعراضه هي اعراضه وما نجد من
بقاء شيء من الجسم الاول في الجسمين الحادثين بالانفصال انما هو من
اغلاط الوهم بسبب تماثل وتشابه بين الاول وهذين الحادثين دائما :
بينهما نسبة الاعداد فقط كما قلتم في الاتصال الاول واعراضه بالنسبة الى
الاتصالين الحادثين واعراضهما بعينه وعلى الفارق وجه الفرق بين
الحكمين لينظر فيه ثم لا حاجة الى امر آخر سوى الممتد الجوهري فيما سميتموه

بالهيولى الاولى كيف والحكم بوجودها ونفاء الابقى فى شىء لانحن فيه من ان
بنا وتسليم المقدمة الرابعة على البداهة وتلك البداهة انما تاتى فيما يكون
بديهيا شاهد امعلوما بالضرورة حتى يقال ان ذلك الامر بديهى الوجود
بعينه فى حالتى الفصل والوصل فيكون بديهى الاشتراك والبقاء فى
الحالتين ووجود الهيولى التى عندهم ليس بديهيا اصلا فضلا عن بديهية
بقاءه فى الحالتين فظهر ان استتناج بقاء الهيولى من المقدمات
المهدة يصادم تسليم الرابعة من تلك المقدمات واما قولكم البداهة
شاهدة على ان نسبة الجسمين الحادثين بعد الفصل الى الاول ليس
كنسبتهما الى جسم اخر غيره الى اخر ما ذكر فمسلم لكن مال هذا ان الجسم
الاول بعد الجسمين الحادثين باق بعض دون الجسم الاخر غيره فلذا اختلف
نسبتهما الى الجسم الاول والى جسم اخر غيره ثم ان هذا الذى ذكرناه كل
انما هو الزامات عليهم على طريق النقض او المعارضة بالقلب لا لان الحق
عندنا ان الجسم يبطل بالانفصال بالانفصال بالمرة فان ذلك لم
يذهب اليه ذاهب فان المادة الباقية بعد طرو الفصل بالمعنى الاعم لم ينكر
احد فعند المتكلمين الجواهر الفردة هى المادة بمعنى اعم وعند ذيمقراطيس
نفس الاجسام الصغار الصلبة وعند الاشراقيين نفس الجوهر الممتد الباقى
بعينه بوحدته وتشخصه الذاتية دون العارضية وعند المشائين نفس الهيولى
الاولى التى مر ذكرها نعم يلزم على مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى العدم
الجسم بالمرة فانه لما قال ان الجسم متصل بالفعل وينفى القسمة الى اخر الى

الجزء الذي لا يتجزى ولم يكن الجزء موجود بالفعل حين الاتصال وليس في
الجسم امر سواه فبالضرورة يبطل الجسم بالمرة بالانفصال لكونه نفس
الاتصال البحت فحدس مما ذكرنا ان الحق في هذا المقام مع الاشراقيين فان
المعنى الذي يصدق عليه انه ممتد قابل للابعاد الثلث مما نشاهد وجوده
بداهة باقية بعينه بعد الفصل وانما بطل عارض من عوارض ذلك وهو
كون الاجزاء المقدارية منه بحيث ليس لها حد بالفعل بل بالقوة القريبة
اما بعد الفك والفصل الخارجي او بعد اعتبار الذهن حدا مشتركا فيه والحكم
ببداهة البقاء الباقي من الجسم كما في المقدمة الرابعة مقصور عليه واما ارجاع
حكم البقاء الى امر هو بعد في حيز الخفاء محتاج الى البرهان فكيف يحكم ببقاء
بداهة وكيف يصح استدلالكم بمعونة بداهة بقاءه على نفس وجوده :
فانه صرف مصادرة وان شئت قلت بتقرير اخصر على المقدمة الرابعة
ان قولكم انفصل الجسم بعد اتصاله ليس اعداما له بجميع اجزائه وايجاد
الجسمين آخرين من كتم العدم بداهة محصله دعوى البداهة في بقاء
جزء من الجسم المتصل بعد الانفصال فنقول ان اردت بالجزء الباقي بداهة
الامر الذي نشاهده بداهة فيه من معنى الممتد في الجهات الثلث الذي
كان معلوما بالضرورة حين الوصل فمسلم لكنه خلاف مذهبكم فلا ينفع
المقدمة الرابعة في استدلالكم على الهيولى لان القول ببقاء الجوهر الممتد
ينافي وجود الهيولى التي انتم في صدد اثباتها وان اردت بالجزء الباقي
بداهة امر سوى ذلك المعنى الممتد في الجهات يكون داخلا في حقيقة

الجسم

الجسم فلما لم يكن وجوده بديهيا كيف يحكم ببداهة لقاءه ثم كيف يستدل
به على نفس وجود ذلك المعنى ثم ههنا اشكال مشهور قوى على القائلين باثبات
الهيولى الاولى وتنقيحه مقدمات اتفقوا عليها الاولى ان الاتصال الثابت
في الجسم لما كان امرا جوهريا وهو المسمى بالصورة الجسمية كان يجب ان
يكون مقدما بالهوية والوجود المطلق على هيئة المحل الذي هو الهيولى الاولى
بل على تشخصه الهيولى ايضا لان مرتبة الطبيعة في كل شيء مقدمة على
مرتبة الشخصية وذلك لما تقرر في موضعه من ان الحال في كل شيء الصورى
مقدم بالهوية والموجود على هيئة المحل كما ان الحال العرضي يتاخر بهويته عن
المحل بل ذلك هو وجه الفرق بين الحال الجوهري والعرضي والثانية ان
الصورة الجسمية تشخصها ووجودها الفرق بين الحال الجوهري والعرضي
والثالثة ان التشخص متاخرة عن تشخص الهيولى لكونها حالا فيها محتاجا في
تشخصها ووجودها الى المحل المخصوص ويلزم من هاتين ان وجود
طبيعة الصورة مقدمة على وجود عين تشخصها بدرجتين لتقدمها اولا على
الهيولى وتقدم الهيولى الشخصية على شخصية الصورة وان شئت قلت
بثلث درجات لما عرفت ان مرتبة الطبيعة على الشخصية في كل شيء مقدمة
على شخصها فيكون وجود الصورة المطلقة مقدما على وجود الهيولى المطلقة
وهو على وجود الهيولى الشخصية وهو على وجود الصورة الشخصية والثالثة ان
حاجة الشيء في مرتبة الطبيعة الى شيء اخر توجب حاجة جميع المراتب المتاخرة
الى ذلك الشيء والحاجة الثانية في شيء الى شيء اخر نظرا الى خصوصية مرتبة

متعينة متاخرة عن الطبيعة الغنية عن ذلك اللازم للانفضى الى ان يحيل
نفس هيئة الشى محتاجة الى اللازم الرابعة ان اللازم الحال بما هو حال فى مرتبة
حلوله يجب ان يكون محتاجا الى المحل تابعا له بمعنى ان الحلول لكان فى مرتبة
فى مراتب اللازم الحال يجب ان يكون ذلك اللازم بحسب وجود تلك المرتبة
تابعا له ومحتاجا اليه كيف ولما كان معنى الحلول عندهم كون وجود الشى
فى نفسه هو وجوده لغيره او كون الشى مختصا بشى ناعتا له يجب ان يكون
اللازم الحال بما هو حال وجوده فى نفسه هو لغيره ويكون هو ناعتا لمحله فلو كان
شى فى مرتبة ما من المراتب غنيا عن شى ومتقدما عليه وفى بعض المراتب
المتاخرة عن تلك المرتبة ام نعتيرا والمتقدمة يكون محتاجا اليه وتابعا له
فنسبة الحلول الى تلك المرتبة المقدمة او الغنية مسامحة انما يعقل الحلول
فى المرتبة المتاخرة حقيقة للانهامى التابعة للمحل دون الاولى وبالجملة اللازم
الدال على انه لابد ان يكون الحال محتاجا الى المحل انما يدل على ان يكون
الحال بما هو حال ويجب مرتبة حلوله محتاجا اليه ان يكون حالا فى مرتبة
متقدمة وينافى الحاجة فى مرتبة المتاخرة عنها بدرجتين او درجات ومثل
هذا الا كما يقال ان الشى قد حل فى محله وهو غير محتاج اليه لكن سيكون
له حاجة من بعد واذا لم يكن له حاجة عند الحلول كيف يتصور حلوله مع
ان لا معنى للحلول الا كون وجود الشى الى فى نفسه وجودا لغيره وناعتا له وهذا
هو التبعية والحاجة فى الوجود وليس مناط الحلول غير تلك التبعية واما حاجة
الشى فى التحيز والوضع تحقيقا او تقديرا كما قد يعتبر فى الحلول فهو الظاهر لا يتصور

فيما نحن فيه فان الصورة الجسمية ليست محتاجة الى الهيولى في الوضع والتحيز لا
بحسب الشخصية ولا بحسب الطبيعة لانها متحيزة بذاتها بل الامر بالعكس فلا يتصور
حصول الصورة بحسب الطبيعة المتقدمة الغنية عن الهيولى قبل مرتبة حلول
شخصية الصورة بل لا حلول للطبيعة الا بعد اعتبار تشخصها فاذا قطع النظر
عن مرتبة حلول شخصية الصورة بل الحلول مطلقا والتشخص في هذه
المرتبة علة لوجود المرتبة علة لوجود الهيولى متقدمة عليها فكيف يكون
حاله بحسب هذه المرتبة كونها محتاجة الا ترى انه يلزم كونه علة متقدمة بحسب
تلك المرتبة على الهيولى كما عرفت ويكون محتاجة اليها بحسب تلك
المرتبة ايضا لكونها حاله بحسب تلك المرتبة فما يكون علة بحسب مرتبة
يكون معلولا بحسب تلك المرتبة وهو خلف والمحصل ذلك كله ان الصورة
المطلقة قبل اعتبار التشخص لا حلول لها سوى حلولها في مرتبة التشخص
ولما كان مرتبة الطبيعة مما متقدمة على الشخصية بدرجتين او اكثر كما مر فليس
لتلك مرتبة حظ من الحلول الا في الدرجة المتأخرة اللاحقة نعم احكام الافراد
قد ينسب الى الطبيعة كما في حملة المتقدمين لكن لا يلزم منه كون الطبيعة
في مرتبة ذاتها متصفا بها في تلك المرتبة بل يصح كونها محكوما عليها نظرا الى
اتحاد الطبيعة والفرد وفرق ما بين كون الشي متصفا به محكوما عليه ولو كان
متصفا في تلك المرتبة لكان جميع الاحوال الثابتة للفرد ثابتة للطبيعة بحسب
مرتبة الطبيعة من حيث هي فيكون الطبيعة اي الكلي الطبيعي بحسب نفسه كالانسان
مثلا متشخصا بتشخص زيد في مرتبة كونه كليا فيلزم كونه كليا وجزئيا بحسب مرتبة

واحدة وهم انما جوزوا كون الشيء واحد كليا وجزئيا بحسب مرتبتين لا بحسب
مرتبة واحدة فان قيل يجوز ان يكون شيء واحد كليا وجزئيا في مرتبة واحدة
بحسب اعتبارين قلنا ذلك هو مقصودنا فانك لما اعترفت ان الكلية
انما يكون باعتبار والجزئية باعتبار اخر فكلامنا في ذلك الاعتبار وهو المسمى
بمرتبة الكلية عندنا فلا يكون لذلك الشيء ذلك الاعتبار جزئية وانما
ثبت له جزئية في اعتبار اخر فكذلك فيما نحن فيه طبيعة الصورة باعتبار ما لها
تقدم على الهيولى وغني عنها لا يكون محتاجة بذلك الاعتبار فيصح حلولها
في الهيولى في ذلك الاعتبار بل انما يكون محتاجة اليها في مرتبة متاخرة
بدرجتين وهو مرتبة التشخص فيكون حلول الطبيعة بحسب هذه المرتبة
المتاخرة فالطبيعة متحلية للكلمتين غير محتاجة وبحر حالة بحسب [illegible]
المتقدمة ومحتاجة وحالة بحسب تشخصها المتاخرة وهو المطلوب هنا و
الخامسة ان الهيولى ليست في ذاتها متصل ولا منفصل ولا متحيز انما لها
هذه الاحوال من قبل الصورة الجسمية كما تقرر عندهم والسادسة ان
ما لا يكون متصلا وممتدا بذاته ولا متحيزا بذاته انما يكون له الاتصال والا
متداد والتحيز بواسطة حلوله في شيء متحيز متصل بالذات كالصور النوعية وسائر
اعراض الجسم او لحلول متحيز متصل بالذات في ذلك الشيء كما قالوا فيما نحن
فيه من ان الهيولى انما يصير متصلا وممتدا ومتحيزا لحلول الجسمية فيها فان
الامر الغير المتصل الغير المتحيز فالم قيامه ومقارنته بمتصل متحيز بالذات في قيام
متصل متحيز به كيف يتصور كونه متصلا به ومتحيزا فيه انما يكون بين وجودها

اذن تفارق محض فكيف تاخذ الاتصال والتجزية فنقول الهيولى بحسب
وجودها سواء اخذ مطلقا او مخصوصا اذا انظر الى نفس ذاتها يكون بلا اتصال
وتحيز بالمقدمة الخامسة فانما تاخذ الاتصال والتحيز من قبل حلول الصورة
بالمقدمة السادسة فهو اما من الصورة الشخصية فهي متاخرة عن الهيولى
الشخصية والمطلقة بالمقدمة الثانية فكيف تاخذ منها وقد سبق ان ع
مالا يكون متحيزا او متصلا في ذاته لا يكون متحيزا او متصلا في مرتبة متاخرة
واما من الصورة المطلقة وهي المطلقة وهي مقدمة على الهيولى بالمقدمة
الاولى في ذلك الاعتبار لا تصلح ان يكون حالة في الهيولى لان حلول شيء
باعتبار مرتبة لا يتصور بدون حاجة بحسب تلك المرتبة بالمقدمة
الرابعة وهي بحسب اعتبار تلك المرتبة علة للهيولى المطلقة والمخصوصة
فكيف تكون محتاجة اليها وحاجة مرتبة شخصية الصورة لا تسري الى
مرتبة طبيعة الصورة بالمقدمة الثالثة فاذن لم تاخذ الاتصال الا من امر
لم يعتبر حلوله فيه ولا حلولها فيها وذلك غير معقول كما ينبهك عليه المقدمة
السادسة ولو جوز كون الهيولى لموجودها الشخصي غير متصل وغير متحيز بالذات
لكن يصح لها الاتصال والتحيز من قبل الصورة الشخصية المتاخرة عنها فيعارض
بمثل ما اوردوا على صاحب التلويحات فان الهيولى في مرتبة وجودها المتقدم
على الصورة الشخصية قابلة للاشارة الحسية فيكون من قبيل الجوهر الفرد او لا
فيكون من قبيل المجردات وكلاهما لا يصلحان ان يصيرا متصلين من بعد كما مر
من قبل فتذكره وبالجملة كما لم يصح اخذ الاتصال من شخصية الصورة لا يصح مرح

من طبيعتها ايضا لان الطبيعة بما هي هي لا حلول لها في تلك المرتبة لان حلول
مرتبة فرع حاجتها فاذا لم يكن في تلك المرتبة حلول لم يصح اخذ الاتصال
بحسب تلك المرتبة والقول بان المط حال ويكفي للحلول حاجة المطلق في
ضمن الشخصية المتاخرة عنه فهو قول بان الشي قد حل في محل من قبل لنظرا
الى انه سيحتاج اليه بعد تحقق الحلول بدرجتين او اكثر وهذا كما ترى انك لا
قد عرفت انه لا معنى للحلول الا نفس الحاجة والتبعية فتاخر الحاجة عن الحلول
بدرجة غير معقول فضلا عن الدرجات ثم لما انجر الكلام الى معنى الحلول فلا
باس بان نذكر ما ينكشف به حاله وما يتفرع عليه من بعض انواع الحمل
فاعلم انه قد ذكر في تفسير تعريفات ليس شي منها خاليا عن الاختلال
فلا نشتغل بذكره وقد عرفت بالاختصاص الناعت وهذا التعريف ان
كان اولى من التعريفات الاخر لانه لا يرد عليه اكثر ما يرد على غيره لكن
يشكل عليه بانه لما كان الاختصاص الناعت للتابعية بعد مجهولا انما تعرف
بنفس الناعتية اي كون الشي محمولا على اخر وذلك بان كلما وجد فيه
صحة الحمل يحكم فيه بالحلول فهو لازم مساوا واعم فرجع تعريف الحلول
الى نفس الحمل المتعارف فكانه قيل الحلول هو ما به يصح الحمل فان اريد
مطلق الحمل المتعارف فيشمل حمل الانواع على الاشخاص والمطلق على
المقيد وليس هناك حلول قطعا بل الموضوع بشرط شي والمحمول لا بشرط
شي فهناك ليس مناط الحمل سوى هذا المعنى فلا بد ان يراد حمل العوارض
على المعروضات ولا يعرف المعروض الا بالحلول فهذا دور صريح الا ان يراد

حمل

حمل الخارجيات بلا اعتبار تقييد العروض فحمل بعض الخارجيات على شيء دون
البعض لا يمتاز ولا يدرك الا بالحلول فيصح الدور ونعم ما قال ان معنى الحلول
هو الاختصاص الناعت لوجه يمتاز عما عداه معلوم لنا وان لم نعلم بكنهه لو
بين ذلك الوجه ولو على سبيل بيان الشيء بالخاصة فهو من الرسوم لكن لم يبينه
ولم نطلب كنه ماهية الحلول والاختصاص بل انما نطلب خاصة من خواصه او
رسما من رسومها فلا ينفع قوله هذا فيما نحن بصدده ما لم يبين ذلك فان
قيل لا نسلم معرفة الحمل موقوف على معرفة الحلول فانهم ما عرفوه بالحلول
بل باتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود نعم قد يتوقف الحمل على نفس الحلول
وذلك في حمل العرضيات لكن لا يتوقف معرفة الحمل على معرفة الحلول فان
الحمل مما تعارف بين الكافة حتى البله والصبيان يحملون الذاتيات و
الخارجيات ولا يعرفون ان الحلول ما هو قلت ان اريد بالحمل في تعريف
الحلول مطلق الحمل بحيث يشمل حمل الانواع على الاشخاص فلا يطرد كما عرفت
انفا وان اريد حمل الخارجيات فالتعريف المذكور وان كان لمطلق الحمل
لكن المراد في تعريف الحلول لما لم يكن مطلق الحمل بل بعض انواعه وهو حمل
الامر الخارج عن الموضوع عليه ولما كان مناط الحمل في النوعين هنا على اتحاد
في الوجود بين المتغايرين ذهنا كما يفيده التعريف المذكور فوجب معرفة كيفية
اتحاد الوجود المتغايرين حتى يعرف الحمل ثم يعرف الحلول فنقول اتحادهما
وجودا فيما يكون المحمول ذاتيا كما في الانواع بالنسبة الى الاشخاص معلوم لنا
فان وجود الشخص ليس لشيء زايد على نفس طبيعة النوع بل الحق على تقدير وجود

الكلي الطبيعي ان الطبيعة من حيث هي هي الموجودة وليس للشخص وجود على حدة
فاذا اعتبرت مع بعض شخصا ما سميت شخصا واما اتحاد المتغايرين في
الوجود اذا كان غير ما ذكر كالعوارض الخارجية بالنسبة الى الانواع المعروضة
او بعض الذاتيات بنوع بالنسبة الى بعض آخر منها كالفصل بالنسبة الى الجنس
فليس بين وانما الكلام ههنا فيه فلا نظير الحلول الا بعد بيانه فان اريد
به الاتحاد حقيقة بين وجودي العارضة والمعروض ومن وجودي الفصل
والجنس فغير معقول فان تعدد الوجود وتوحده باتحاد لما رضيف اليه
من الماهيات والهويات فاتحاد الوجود حقيقة غير متصور الا باتحاد الماهيتين
او الهويتين واتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما ان بقيا ماهيتين وهويتين
اثنتين كما كانا بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عن هذا الاتحاد الطاري
فيهما اثنان فلا اتحاد حقيقة وان لم يبق احدهما او كلاهما فقد انعدم
احدهما او كلاهما ومن العدم من لا اتحاد الطاري وما قد يقال ان الجزء الجنسي
والفصلي اذا اخذ لا بشرط شيء كانا متحدين بالوجود بل عين حقيقة النوعية
المحصلة الموجودة بوجود واحد واذا اخذ بشرط لا شيء كانا متغايرين
بالوجود ويسميان ح مادة وصورة كما يسميان لا بشرط شيء جنسا وفصلا
وجزءا عقليا محمولا كما زعمه القائلون بالتركيب الاتحادي في الماهيات الحقيقية
فذلك باطل ان ارادوا به الاتحاد حقيقة كما عرفت والا فيرجع الى المذاهب
الاخر على ان تعدد اعتبارات في شيء واحد خارجي او توحد اعتبار في اشياء خارجية
لا يوجب تعددا واختلافا في وجوداتها الواقعي بحسب الواقع في الخارج ولا يوجب

توجد فيها بحسب الخارج والتوحيد الاعتباري الطبيعي بحسب الذهن لا ينكره القائلون

بالتركيب الانضمامي ايضا فلا يصح ان يحمل عليه لانه يرتفع النزاع بين الفريقين

على هذا التقدير وان اريد باتحاد الوجود في تعريف الحمل هو الوحدة الطبيعية

الحاصلة بين اجزاء المتبية في المركبات الطبيعية وبهذه الجهة اخذ في الحلول فمع

انها لا تشمل حمل العرضيات على الانواع وحمل العرضيات بعضها على بعض لا شك

ان الوحدة الطبيعية عبارة عن حاجة للاجزاء بعضها الى بعض ولا نعني مطلق

الحاجة لانها يوجد في كل معلول بالنسبة الى علته بل افتقار يتحقق به الحلول فرجع

الى الدور وان اريد باتحاد الوجود كون احدهما تابعا في الوجود للاخر فهذه التبعية

ليست في الوجود مطلقا لانها تشمل سائر المعلولات بل الافتقار في

الوجود مع كونه تابعا في الوضع ولو تقدير لا تشمل حلول الصفات في المجردات

فهذا صحيح لو لم يلزم خروج احوال الشيء الاولى لا بصورة الجرمية فانها ذات

وضع بالذات لا بالهيولى سواء اخذت مطلقة او مخصوصة اما الاولى فلما صرحوا

به من الصورة المطلقة هي التي تفيد التحيز والاتصال في الهيولى ولولاها لم تكن

الهيولى متقيدة للوضع والاتصال مما بعدها بعد مرتبة وجودها كما مر مفصلا

واما الثانية فلان المطلق لما كان ذا وضع متقيدة بالطريق الاولى فلان

زيادة التشخص على الطبيعة المتحيزة بالذات لا تجعلها غير متحيزة بل يؤكد ذلك

كما يشهد به الضرورة فلم يكن من جانب الصورة الا الحاجة في الوجود الشخصي

فقط واما في التحيز والوضع فالامر بالعكس والحاجة في الوجود الشخصي بانفرادها

لا يوجب الحلول لما مر انه لا يطرد ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان ما اختاره

بعضهم في تعريف الحلول بكون وجود الشيء في نفسه وجوده لغيره تحرزا عن الاشكالات
الواردة تعريفاته ليس بشديد فان كون وجود الشيء في نفسه لغيره اما عبارة عن
مطلق حاجة ذلك الوجود الى الغير فكل معلول حاجة او عبارة عن التبعية في الوضع
مع حاجة الوجود الشخصي فالنقض بالصورة الجرمية وارد ويمكن ان يوجه لتصحيح التعريفين
بان ما لهما كون الشيء المتشخص محتاجا في الوجود الى شخصية الآخر مع اتحادهما في الوضع
بدون اخذ التبعية في الوضع من جانب الحال فيشتمل حلول الصورة الجرمية
لكن يرد عليه النقض بالعرضين القائمين بمحل واحد لكن احدهما محتاج في تشخصه
الى شخصية الآخر كالضحك والتعجب مع اتحاد الوضع الذي لهما ولو بالعرض
فصدق التعريف عليه مع انه لا حلول بينهما ولو زيد في التعريف قيد آخر وهو
ان مع اتحادهما في الاشارة يكون احدهما ذو وضع بالذات سواء كان هو
المحل كما في ساير الاعراض او هو الحال كما في حلول الصورة الجرمية والعرضان
المذكوران لا وضع لهما بالذات بل بالعرض نظرا الى ذلك المحل المشترك
اندفع هذا النقض لكن يرد عليه ان بعض الاعراض قد يحل في بعض كالسرعة في
الحركة وامثال ذلك ولا وضع لواحد منهما بالذات ولو عرف حلول الشيء في
شيء بكون الاول محتاجا في تشخصه الى شخصية الثاني مع اتحاد في الوضع اما بان
يكون الاول ذا وضع بالذات كما في حلول الجسمية او الثاني كما في حلول بعض
الاعراض التي في المتحيزات او يكون كلاهما مستفيدين للوضع عن ثالث
لكن استفادة الاول للوضع من الثالث بعد استفادة الثاني بواسطة الاول
كما في حلول بعض الاعراض في بعض فلا يخلو عن حزازة التكلفات الباردة

التی لا یتحملها التعریفات و بالجملة یقبح الحلول لا یخلو عن تعذر وظنی ان کلمة
بس من توهم بحلول الصورة الجرمیة والهیولی والا لم یکن فیه کثیر خلل ومن ههنا
ظهران معاد الحمل المتعارف فی ماسوی حمل الانواع علی الاشخاص لیس اتحاد الوجود
حقیقة بل المعنی انه بعض المحلول فلیس الحمل فیما سوی الانواع علی الاشخاص
الا حکایة الحلول فما فی الواقع من الحلول هو المطابق بالفتح وما فی الذهن من
الحمل هو المطابق بالکسر لکن المعتبر فی العرف والاطلاقات التوسع فی الحلول
فیصح الحمل اذا کان المحمول بعضه حالا فی شیء فیشتق منه اسم یحمل علیه کما فی حمل
الاعراض بعضول علی الاجسام او یکونا حالین فی محل واحد کما فی حمل بعض
الاعراض علی بعض کالضاحک والکاتب او یکون احدهما حالا فی جزء الآخر
او یکون محلا لجزء الاخر کما فی حمل الفصول والاجناس علی الانواع وهذا
هو مفاد الحمل فی العلوم والمحاورات وما قالوا ان المحمول اذا اخذ لا بشرط
شیء کان متحدا صرفا مع الموضوع فلا یحمل وان اخذ بشرط لا شیء فهو
متغایر محض فلا یحمل ایضا لان الحمل یوجب التغایر والاتحاد معا لکن بحیثیتین
فالمصحح للحمل هو اعتبار الشیء لا بشرط وهو مجموع ذینک الاعتبارین فاعتبار
الشیء بلا شرط قبل الحمل لانه متحد نظرا الی الاول ومغایر نظرا الی الثانی
فمسلم لکن لیس مآل هذا الاتحاد الاتحاد فی الوجود حقیقة کما عرفت ولو کان
کذلک فقد علمت ان تعدد الاعتبارات بحسب الذهن فی شیء لا یجعل
الواحد متعددا فی الحقیقة والوجود الحقیقی والا انعکس بل المراد بالاتحاد وسلبه
هو الاتحاد مجازا وسلبه کذلک وانما هو بعض الحلول واعتبار شیء لشرط شیء

وجوده هو اعتباره بشرط محله وهو المعنى بالاتحاد المفاد من قولنا اذا اخذ
بشرط شيء فهو متحد واعتبار الشيء منفصلا عن المحل هو اعتباره بشرط لا شيء
فهذا الاعتبار ينبو عن الحمل وهو طور واعتبار الشيء بلا شرط مطلق معناه اعتباره
بحيث يصح الاعتباران الخصوصيان فهذا الاعتبار لجامعيته رابط الحلول وسلبه
يصحح للحمل ولعل هذا هو مقصودهم من هذه الاعتبارات الثلث ولا مدخل للاعتبارات
الذهنية في جعل الواحد الحقيقي متعددا كذلك او بالعكس وما يقولون من ان حمل الذاتيات
بعضها على بعض او حملها على الانواع حمل بالمواطاة بخلاف العرضيات فانها
محمولة بالاشتقاق فهو ايضا في حيز الخفاء فانه لما بطل التركيب الاتحادي في
الماهيات الحقيقية كما عرفت ولا اعتداد بالاجزاء التحليلية ولا نها في الحقيقة
عرضيات بالنسبة الى الماهية التي هي اجزاؤها بقي التركيب من الانضمامية وهو
المذهب المنصور وعليه بناء استلزام التركيب الذهني للخارجي حقيقة لبطلان
التركيب الاتحادي فاذن اجزاء الماهية نسبة بعضها الى بعض هي نسبة
العرضيات الى معروضاتها فكيف تحمل مواطاة ولذا لا يصح ان يقال الهيولى
اتصال بل متصل ولا يصح ان الحيوان نطق بل ناطق واللون قابض البصر
لا قبض وكذلك الحال بالنسبة الى الماهية المركبة لانه لما لم يكن مناط الحمل اتحاد الوجود
حقيقة بل نفس الحلول اما في نفس الموضوع كما في هذه الامثلة او في جزء
الموضوع كما فيما نحن فيه فلا يصح الحمل مواطاة كما لا يصح على نفس الاجزاء
ولو كان الحلول موجبا لحمل المواطاة لكان حمل احد الجزئين على الاخر اولى
بالمواطاة لان الحلول حقيقة لاحد الجزئين في الاخر وانما نسبته الى الكل

بواسطة جزئية ولذا لا يقال الجسم اتصال على تقدير مركبة من جوهرين كما ذهب
اليه المشاؤون بل متصل وان كان حمل نفس الاتصال صحيحا على الجسم على مذهب
الاشراقيين وذلك لان الجسم نفس الاتصال عندهم لا تركيب فيه ولذا
لا يقال الانسان نطق بل ناطق الى غير ذلك نعم قد يحمل بعض الذاتيات
على الذات بالمواطاة فظنوا به ما ظنوا كما يقال الجسم جوهر والسواد كيف
الى غير ذلك لكن ذلك بسبب ان بعض الجوهر الذي صروه عنوانا عرضيا
للجواهر اخذوه بحيث يرجع مفهومه الى المفهومات الاشتقاقية وان لم يكن
نفس الصيغة من المشتقات لانهم فسروا الجوهر بالماهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع فليس معناه معنى المبدئية وكذا في الكيف
وامثال ذلك وههنا عدة مسائل من باب الحركة الاولى في وجودها نقول
الحركة تطلق عندهم على معنيين الاول التوسطية وهي حالة بسيطة شخصية
مستمرة من المبدء الى المنتهى ثابتة للمتحرك ما دام التحرك موجودة في كل
آن وفي كل جزء من زمان التحرك وهي الحركة المفسرة بالكمال الاول لما
بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه هي التي ينبغي ان يطلق اسم الحركة عليها
بل هي الحركة حقيقة كما قد اشير اليه كلامهم والثاني القطعية وهي الامر الممتد
بامتداد المسافة او ما يجري مجراها المنطبق عليها بحيث ينقسم بحسب
انقسامها وهي امر غير قار بالذات بحيث لا يجتمع اجزاؤها المتاخرة مع
المتقدمة فهي امر غير ثابت يثبت للمتحرك في نفس مجموع زمان الحركة وممتدا
ينقسم بحسب انقسام الزمان كما ينقسم بانقسام المسافة وقسمة كل واحد

من هذه النسبة يوجب قسمة الاخر كك على حسب قبوله وذلك لحكم انطباق
بعضها وانما يتأتى ذلك بسيلان التوسط على الامتداد المسافى او ما يجرى مجراها
فاما ان يعنى بكونه ممتد القطع امتداد المسافة مما تعلقت بالحركة التوسطية
فيكون القطعية مركبة من التوسطية والامتداد المسافى ولذا لم يكن ح من الموجودات
الحقيقة لانتفاء الوحدة الطبيعية الطبيعة فان احد الجزئين منها قائمة بالمتحرك
والاخر بالمسافة او ما يجرى مجراها كما يظهر من كلام بعضهم فهى ليست الا ذات
وحدة اعتبارية وان كانت موجودة بوجود جزئيها فى الخارج واما ان يعنى به امر
ممتد فى الوهم ينتزع من التوسط لسيلانه على المسافة كما فى القطرة النازلة
والشعلة الجوالة كما هو المشهور فهى ح ليست من الموجودات الخارجية وذلك
ظاهر ثم انهم ادعوا الضرورة فى كون التوسطية موجودة ويلزم منشأ وجود
القطعية على التقدير الاول ضرورة لما عرفت وذلك بانا نعلم قطعا ان للمتحرك
فى زمان الحركة وفى كل آن منه يفرض بعد المفارقة عن المبدء وقبل الوصول
الى المنتهى حالة لم يكن له فى حال السكون ولا فى الانات المفروضة فى زمانه
وليست هى القطعية لانها لا يوجد هى ولا شىء من اجزائها لكونها متصلة
غير قارة فى ان اصلا وهذه حالة بسيطة مستمرة غير متغيرة بذاتها نعم يتغير
حدودها بالعرض ويعبر عنها بكون الشىء بين المبدء والمنتهى بحيث يكون
فى كل آن من زمانه فى حد لم يكن فيه قبل ولا يكون فيه بعد فيتقرر مفهوم
كون الشىء بين المبدء والمنتهى اه وان كان اعتباريا لكن لا شك
ان له منشأ الانتزاع فى الخارج وليست ذات المتحرك منشأ لكونها موجودة

قبل المفارقة عن المبدء في زمان السكون وان لم يصح انتزاع ذلك المفهوم
ولا نفس المسافة التي اختلف نسبة المتحرك الى حدود لا مر يعتد بها بل معنى
حدوث بعد مفارقة المبدء ونستمر فاوجب اختلاف نسبة المتحرك الى حدودها
مادام بقاء العرضي وصل المتحرك الى المنتهى ويرد عليه ان كون الشيء اوماله اختلاف
نسبة المتحرك في كل ان يفرض من زمان المتحرك الى الحاجات والمسافة ما تعرض
وهذا الاختلاف ليس امر موجودا البتة فهو انتزاعي ولا بد له في الخارج من سبب
يحققه ومنشاء للانتزاع فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الموجب للاختلاف
نسبة المتحرك وذلك هو الذي جعلوه موجبا لوجود الحركة الموجبة للاختلاف المذكور
لجواز ان يكون ابل نفسه موجبا للاختلاف المذكور فلا حاجة الى جعل التوسطية
موجودة في الخارج وهذا بعينه كما زعم المتكلمون فان الحركة عندهم ليست الا
الاختلاف وان كان حكمهم بتناهي الاختلافات اللازم من القول بالجزء
باطلا لبطلان الجزء كيف ووجود الحركة التوسطية فرع الاتصال في المسافة
والزمان فمن انكره كيف يسلم وجودها وذلك بوجوه منها ان حدوث
الحركة التوسطية من القسم الثالث من انحاء الحدوث وهو ما لا يكون حدوثه
في ان ولا في زمان على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية بل يكون حدوثه
في الزمان بلا انطباق عليه ولا يتصور ذلك الا بالاتصال واما على تقدير
الجزء الذي لا يتجزى فلا حدوث لحادث الا في الآن فكيف يعقل وجود
التوسطية على رايهم قال قلت الاختلاف المذكور امر غير قار فكيف يصح
انتزاعه من الهيولي فانه امر ثابت قلت الحركة التوسطية ايضا امر ثابت

بحسب نفسها فكيف يكون منشأ الانتزاع غير قار الا باعتبار سيلانها
على المسافة وحدودها اللازمة لذاتها بالذات وهذا السيلان مشتركة
بينها وبين الميل بل بين المتحرك ايضا لكنهم عنوان الحركة سيالة باقتضاء
ذاتها ذلك الاختلاف والمتحرك بتوسطها فيجوز ان يكون الميل هو السيال
وان كان قارا بذاته كما توسطية سيالا بحسب اقتضاء ذاته ذلك الاختلاف
فان قلت الحركة المحسوسة كما قالوا فكيف لا يكون موجودة فانا قد بينا
ان للمتحرك من حين المفارقة عن المبدء حالة لم يكن له من قبل بالضرورة
وهي مستمرة الى المنتهى في كل ان جزء من زمان حركته قلت نعم انها محسوسة
بزعمهم لكنهم صرحوا بانها محسوسة بالعرض لا بالذات والذي تشاهده اختلاف
نسبة المتحرك الى حدود المسافة وسيلانه عليها فليس الامر الضروري قطعا
بالمشاهدة الا محض ذلك الاختلاف وهو يدل على وجود سبب مقتض
له بوجوده يوجب اختلافات النسب في المتحرك بالنسبة الى المسافة وحدودها
فالكلام في نفس ما يقتضي ذلك الاختلاف فلم لا يجوز ان لا يكون ثمة
هناك غير الميل المذكور موجودا وهو يوجب ذلك الاختلاف المذكور فان
اردتم بالحركة نفس ذلك الاختلاف وهو ليس بموجود انما هو انتزاعي
وان اردتم بالسبب محصل الاختلاف فليس هناك غير الميل وهو المحسوس بالعرض
بمشاهدة الاختلافات وانتزاعه ولو قطع النظر عن دلالة الاختلافات
على وجود شيء هو مقتض لوجودها فدعوى وجود شيء اخر سواها بالحس ثمة
والبداهة لا بد له من بيان الثانية انهم اختلفوا في انها من اية مقولة فقالوا

الحق انها نفس مقولة ان ينفعل لان مقولة ان ينفعل اما نفس الحركة
او نسبته اليها على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فيلزم ان يكونوا عدوا
النسبة اليها مقولة واهملوا نفسها مع انها اثبتة من مقولة ما لانها اية متحصلة
موجودة حقيقة وليست غير ان ينفعل وهو ظ فاذا لم يكن ان ينفعل فيجب
ان يزاد في عدد المقولات ويرد عليه بعد تسليم هذه المقدمات المذكورة
ان مقولة ان ينفعل وان يفعل كقوله متى تدريجية قطعا كما صرحوا به لا يصح
ان يكون موجودة الا في هذه المقولة بل جرى البيان في امتناع الحركة
في مقولة ان ينفعل ان يفعل ومتى بدليل واحد وهو ان هذه المقولات
لا يصح وجودها في الان لكونها لان المعنى بالحركة ان يكون للمتحرك في
كل ان من زمان الحركة فرد من مقولة ما فيه الحركة لم يكن قبل ولا يكون
بعد فيجب ان يكون تلك المقولة لها افرادها موجودة في الان فاذا
ثبت كون مقولة ان ينفعل تدريجية فكيف يصح جعلها عين الحركة التوسطية
التي هي الحركة بالحقيقة لانها موجودة في كل ان من زمان الحركة وليست
تدريجية غير قارة بل امر ثابت مستمر الوجود في ذاته وان كانت سيالة بحسب
عارض اختلاف نسبتها الى المسافة وذلك المقولة تدريجية بذاتها ولذلك
اي لكون التوسطية موجودة في الان انما نفوا الحركة فيها بدليل على حدة وهي
انها باقية مستمرة لشخصها من مبدء الحركة الى المنتهى فلا يصح الحركة فيها لانه
لا بد للحركة من ان يتبدل افراد ما فيه الحركة في كل ان فهذه الحركة لما كانت
ثابتة لشخصها فلا يصح الحركة فيها فقد نفي الحركة في التوسطية على ثباتها

ولعا بها بشخصها و مدار نفي الحركة في مقولة ان تنفعل وان يفعل على كونها
تدريجية منطبقة على الزمان فلم يصح اتحادهما ثم ما لم يكن التوسطية على مقولة
ان ينفعل فلا يكون القطعية الصرف عين تلك المقولة لان القطعية ليست
الا التوسطية والامتداد المتوهم في كما عرفت القطعية الصرف فاما لم يكن التوسطية
عين ان ينفعل فالامتداد الموهوم المباني اما في الكم او غيره من انه مقولة وقعت
الحركة فيها فلا يصح جعل القطعية الصرف من ان تنفعل على انه لما ثبت كون
القطعية حقيقة اعتبارية ليست لها توحد طبعي كما مر فلا يصح جعلها مقولة
او من مقولة والثالثة انهم نفوا الحركة في مقولة الجوهر واستدلوا بدليلين
الاول ان معنى الحركة في مقولة كما عرفت انما ان يكون المتحرك في كل
ان من زمان حركة فرد من تلك المقولة لم يكن قبل ولا يكون بعد فلا
جرم فلا يكون تلك الافراد بالفعل متمايزة والا لزم اما انحصار غير
المتناهي بالفعل بين حاصرين او الترجيح بلا مرجح فلا يتاتى الا في مقولة
لا يكون موضوع الحركة متقوما بها لان الموضوع للحركة يجب بقاؤه
ما دام الحركة فاذا لم يكن فرد من افراد تلك المقولة بالفعل متحصلا في
الخارج كيف يبقى المتقوم بها والحال الجوهري اي الصورة الجسمية او
النوعية لما كان علة لتقوم مادته فلا يبقى عند فرض حركة مادته فيها فلا
يبقى مادته ولا يكون غير المادة متحركا فيه لان الحركة انما يكون بالذات
للمحل بالنسبة الى حالة ويرد عليه انا سلمنا ان الموضوع باق بشخصه ما دام
الحركة دون افراد مقولته فاتها لا يكون متحصلة موجودة في الان بالفعل

حين

حين الحركة لكن الموضوع ههنا اي الهيولى الاولى اذا فرضت الحركة في الجسمية
او الجسم نفسه اذ فرضت في النوعية انما يتقوم بالصورة المطلقة دون
الشخصية كما عرفت سابقا ولا نسلم ان المطلق منها منتف مطلقا اما في
مجموع زمان الحركة فظاهر لان الفرد التدريجي من تلك المقولة لا شبهة
في وجودها في مجموع زمان الحركة اذ لولاه لامتنع الافراد الانية مطلقا فلا
يكون موجودة لا بالفعل وهو ظاهر ولا بالقوة لان وجودها بالقوة عبارة
عن كونها بحيث اذا فرض اي ان من انات زمان وجوده يصح
انتزاع فرد من تلك المقولة غير ما ينتزع في الان اللاحق او السابق
منه لا ذكر انه لو انقطعت الحركة عنده تحقق فرد منها بحسب ولو لم يكن
الفرد التدريجي الزماني موجودا فمن اي شيء ينتزع تلك الافراد الانية
واما في انات زمان الحركة فلا شك في وجود الافراد الانية التي هي
الحاصل ذلك الفرد التدريجي ووجود الاجزاء والابعاض من المتصلات
قارة كانت او غير قارة بعينه وجود الكل فهي موجودة بوجود وهو وجود
الكل نفسه غاية الامر انه غير ممتاز بالفعل وذلك غير لازم فان الثابت
في مقامه انه لابد ان يكون المحال الصوري علة لمحله الذي هو المادة اعم
من ان يكون علية بوجوده المتمايز كما في حال السكون او بوجوده الغير
المتمايز كما في حالة الحركة فيه والدليل المذكور هناك انما يفيد مطلق العلية
ولم يدل على انه لابد من الامتياز في العلية بل هذا النحو ايضا نحو من انحاء العلية
يفيد تقويم الوجود لشيء آخر فان الاجزاء المقدارية في المتصل قد يكون

علة لشيء مع عدم الانخبار كما عرفت في صورة البلقة ان محل كل واحد من اللونين
هي الاجزاء وانما نسب الى الكل بالعرض نعم الكل محل مجموع اللونين ولا شك
ان محل الاعراض علة لها ومقومة لوجودها والفرق بان تقويم الاجزاء
المقدارية مع عدم الانخبار صحيح اذا كان المتقوم من الاعراض اما تقويمها
للجواهر فلا يصح لا ينفع لان العلية لا جوزت مع عدم الانخبار فلا وجه للتفرقة
فكما يصح علة للاعراض تصح للجواهر نعم لو كانت تلك الاجزاء من قبيل الا
عراض لم يصح كونها علة لمحلها وههنا بخلاف ذلك لما فرض من جوهرية
الحال فيجب عليها باي نحو كان والقول بتقدم ان وجود الاجزاء المقدارية مع
عدم الانخبار ليس مثل وجود سائر الانتزاعيات ولو كانت لها منشاء انتزاع
كالفوقية بالنسبة الى السماء بل لها نحو خارجية ليست في الانتزاعيات ولذا
صح جعلها موضوعا للفصل بالخارجة دون سائر الانتزاعيات ولما صح هذا
النحو من التقويم في تلك الاجزاء بالنسبة الى ما حل فيها فليصح تقويمها لما حلت
تلك الاجزاء فيه ولا بد للفرق من بيان كيف واذا التزم ان الحال الجوهري
الصوري لا يكون مقوما لمحله الا بشرط الخيازة يلزم ان يزاد في تقسيم
الحال الجوهري الصوري لا يكون مقوما لمحله قسم ثالث وهو ما يكون علة
موجودة في ضمن الكل على الاتصال فانه لا يكون عرضا لانه لا يكون علة
للمحل اصلا متحازا كان او غير متحاز ولا يكون جوهرا صوريا لما ذكرتم من اشتراط
الخيازة فيكون قسما ثالثا ولو قيل ان العلية على هذا الوجه غير معقول فلا بد له
من دليل والثاني انه لو فرضت الحركة في الجوهر للانتقال فيه اما من نوع الى نوع

اي يكون في كل ان من زمان الحركة فرد غير ما في الان الاخر مغايرة نوعية
مغايرة نوعية او من فرد الى فرد بحيث يكون الفردان من نوع واحد على
الاول يلزم وجود الافراد الانية بالفعل لاستحالة الاتصال بين الانواع المباينة
ضرورة ووجود الافراد الانية بالفعل محال كما مر وعلى كما مر وعلى الثاني يلزم نفي
الحركة في الجوهر لانه انما يتبدل عارض من عوارض النوع الاول بعدم فتبدل
تلك الحقيقة النوعية الجوهرية بل التبدل راجع الى تشخصات العارض لافراد
تلك الحقيقة النوعية ويرد عليه ان البيان لو تم لدل على نفي الحركة مطلقا في
اية مقولة فرضت لان يقال ان يقول لو فرضت حركة في مقولة
فيجب تبدل افراد تلك المقولة في كل ان من زمان الحركة فالانتقال
من فرد من تلك المقولة الى فرد مغاير للاول واجب فالمغايرة بينهما
اما نوعية فيلزم وجود الافراد الانية بالفعل لامتناع الاتصال بين النوعية
او تشخيصية فانما يتبدل التشخص افراد نوع من تلك المقولة لا نفس تلك
الحقيقة النوعية كما ذكرتم في الدليل والحل ان تبادل التشخصات لا يكون بحيث
بزوال تشخص فرد من النوع ويبقى ذلك الفرد بعينه اي تلك الحصة في النوع و
تتشخص بتشخص اخر من حتى يرجع التبدل الى التشخص فقط بل عند تبدل
التشخصات كما يبطل التشخص الاول يبطل تلك الحصة من النوع ايضا فيرجع
التبادل الى الحقيقة النوعية لتبادل افراد النوع وهذا كما في الاجناس بالنسبة
الى الفصول فان عند تبدل الفصل بالاخر يتبدل حصة الجنس ايضا لا ان يتبدل
الفصل بفصل اخر ويبقى حصة الجنس مستمرا باقيا ببقاء فصل ما من الفصول لانه

انهم مع تعميم الاتصال بين المتباينات قد قالوا ان الاتصال في الحركة
قد يكون من فرد الى فرد وقد يكون من نوع الى نوع وهل هذا الا تناقض
ثم انهم قد ذكروا ان الطبقات المتقاربة من السواد مثلا مختلفات بالنوع
فان الطبيعة السوادية يقبل الشدة والضعف فكلما يضعف يميل الى البياض
ثم وثم حتى يصير بياضا صرفا فلو لم يكن مختلفات بالنوع للزم اتحاد السواد
المحض والبياض المحض لان نسبة مراتب الشدة والضعف بعضها الى
بعض على نسق واحد ثم قولهم في بيان نفي التشكيك في الماهية الفرد يدل
على ان الشديد والضعيف متباينان نوعا مختلفان بفصول ذاتية مع
ان تجويزهم الحركة في مقولة الكيف بتبادل افراده بحيث ينتقل المتحرك
من الشديد الاشد الى الضعيف الاضعف او بالعكس يصادم ذلك لانه
يقتضي توحد وجود الافراد الانية واتصالها والتباين بالماهية يمنعه ثم الدليل
الذي يدل على التباين النوعي بين الشديد والضعيف من الكيف كما
ياتي فتمسكوا به على نفي التشكيك في الماهية بعينه يدل على تباين الزائد والناقص
من الكم ايضا مع انهم لا يمكنهم القول بالتباين فيه للاتصال الثابت
في الاجزاء المقدارية التحليلية للكم وذلك على التقرير الاجود مما قرروه به
ان يقال ان الشديد والضعيف اما ان يختلفا بماهيتهما بنحو ما او لا يكون بينهما
اختلاف اصلا والثاني باطل قطعا ومع ذلك يوجب نفي التشكيك على تقدير
التسليم وعلى الاول لابد ان يكون ما به الاختلاف غير ما به الاشتراك
ضرورة فهو اما داخل في ماهيتهما او خارج عن الماهية على الثاني مع انه يلزم بطلان

الحكم

التشكيك الذي زعمه القايلون به في الهيئة رجع الاختلاف الى الامر الخارجي لا الى
الماهية نفسها بل في نفسها لانا نعلم قطعا ان السواد الشديد مثلا انما امتاز عن
الضعيف في نفس ماله في معنى السوادية بالقياس الى الضعيف لان نفس
سواديهما في معنى السواد متساويان انما اختلفا فيما يعارض اخر وهو غير معنى
السواد وذلك ظاهر لمن له ادنى تامل الا ترى ان في صورة زيادة مقدار
لا يصح ان المقدارين متساويان في المقدارية وانما اختلفا في معنى اخر وهو
غير المعنى الكمي المقداري وكذلك في الكيف وعلى الاول يلزم تباين بينهما
بذلك الامر الداخل وهو المطلوب ويلزم منه بطلان التشكيك في الهيئة على ما زعم
القدماء من الاشراقيين لان الهيئات المتباينة لا ينقاس بعضها الى البعض
بالتشكيك فان اجري هذا التقرير بعينه في الكم الزايد والناقص فذلك ما قلت
لو لم يدل اه وان لم يجر فيه فيلزم التشكيك في الهيئة قطعا وهو خلاف
مذهبهم واجيب عن هذا الدليل ولا بالنقض بالعارض فان خلاصة الدليل
جار فيه مع انهم قايلون بالتشكيك في الهيئة قطعا وهو خلاف مذهبهم واجيب
عن هذا في العوارض وثانيا بالحل بان اختلاف امرين في نفس الهيئة مع
قطع النظر عن العوارض كما يجوز باختلاف الذاتيات وذلك يوجب تباينهما
كذلك ممكن باختلاف في تلك الامرين المشتركين في الهيئة باختلاف واقع
في نفس تلك الهيئة بزيادتها في احدهما ونقصانها في الاخر وذلك بكون نفس
تلك الهيئة اريد باعتبار نفس حقيقتها بالقياس الى الاخر كما اومانا اليه من
قبل ان المقدار الزايد انما اختلف مع الناقص منه في نفس الحقيقة المقدارية

بمعنی ان الحقیقة المقداریة بنفس مع المقدار زاید فی احدهما دون الاخر
ککن فی الشدة والضعف من مقولة الکیف وهذا النحو من الاختلاف فی
نفس الهیئة وهو المعنی بالتشکیک وغیره هذا النحو من الاختلاف لیس تشکیک
اصلا الاتری انهم انما فسروا التشکیک الهیئة باختلاف الهیئة بالزیادة و
الشدة فی نفس تلک الهیئة لا فی ذاتی او عرضی وبالجملة اختلاف حقیقة
الشیئین فی ذاتی کما فی الانسان والفرس مثلا لیس بالاشتداد والا
زدیاد فی تلک الحقیقة المشترکة بینهما وهی الحیوانیة مثلا ولا فی الحقیقة
المحصة وهو ظاهر کذلک اختلافهما فی العوارض لیس بالاشتداد والازدیاد
فی تلک الحقیقة المشترکة الاتری ان السواد الاشتد بکمالیته فی نفس
معنی السوادیة وکذا الخط الاطول انما یتأتی طوله بنفس ازدیاد المقدار الخطی
لا بازدیاد واختلاف فی صفة اخری غیر تلک الهیئة الموجودة فیهما وما قال
بهمن الشیخ الرئیس ان لیست زیادة المقدار کالخط علی الاخر بنفس المقداریة
فان المقدار الذی هو هیئة الخطین امر حقیقی مشترک بینهما علی السواء
بلا اختلاف فی حقیقة هذا المقدار بل انما زیادة احدهما علی الاخر بمعنی عرضی
کمی اضافی مطلقا الحجمیة صفة التفضیل والمبالغة وهذا المعنی لیس بذاتی
ولذا یختلف بالاضافة الی المنسوبین فان الخط اذا کان ذراعا فهو اطول
من نصف الذراع واقصر من ذراعین فلو کان هذا المعنی ذاتیا کیف
یختلف باختلاف المنسوبین فجوابه ان هذا الکم الاضافی الذی جعلتموه مناط
الاختلاف اما موجود فی الخارج ینضم مع المقدار الخطی الحقیقی فیمنع انه بدیهی

البطلان لانه لايكون الامن مقولة الكم فان غير الكم لايكون مناط اختلاف
في الزيادة والنقص فيلزم ان يكون في الخط خط اخر ثم ينقل الكلام
الى هذا الخط العارض الاول في صورة الخط انه ايد بإضافة الى الخط العارض
للاول في صورة الخط الناقص فلا يكون مساويا له بل ازيد منه لانه فرض
انه مناط التفاوت فان كان اختلافهما في الزيادة والنقص بنفس
الهيئة فلزم التشكيك فيها وان كان بعارض كمي اخر ينقل الكلام اليه
حتى يلزم التسلسل في الكميات الموجودة في الخارج وهو باطل على ان قولكم
لو كان ذاتيا كيف يختلف مسلم لكن مناط عدم الاختلاف ليس
كون الشيء ذاتيا بل كون الشيء موجودا حقيقيا في الخارج متحصلا بنفسه
بلا اضافة ولما اعتبرتم يكون هذا المقدار موجودا حقيقة متضما في الخارج
مع المقدار الاول فيجب ان لا يختلف هو ايضا مثل الاول سواء
كان ذاتيا او منضما او يكون هذا المقدار العارض امرا انتزاعيا فلا يكون
منشاء انتزاعية الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي لا يصح لانتزاع
الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه فتحصل ان الكمية الموجودة في الخارج
هي منشأ الزيادة والنقص بنفس الهيئة الكمية وذلك هو الموجب
للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقص معنى اضافيا وكذا
الشدة والضعف لانا انما عنينا بالتشكيك في الهيئة ان يكون الهيئة بذاتها
زائدة في معنى نفس تلك الهيئة في فرد دون اخر بلا اعتبار جزء واخر
او عارض خارج وبلزمها كونها زائدة وناقصة ايضا ذاتيتين الى اخرى

فالزيادة الحاصلة في فرد نفس الماهية كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال
الماهية في نفس ذاتها كذلك يلزمها الزيادة او النقصان اذا قيست الى
فرد اخر من تلك الماهية واظن انه لو لم يكن التشكيك في الماهية لم يصح حركة
في مقولة اصلا فيصح التشكيك في الماهية مع القول بالحركة في المقولات تناقض
من المشائين وذلك لما عرفت انه لا بد للمتحرك في المقولة ان يكون له في
كل ان فرد مما فيه الحركة متغاير لما في الان السابق واللاحق ولا ينافي
ذلك الا بوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة كما مر
وذلك الفرد التدريجي لاتصاله يقتضي ان يكون جميع الافراد المنتزعة
منه انية كانت او زمانية متساوية في نفسها ومتشابهة له في الحقيقة النوعية
ومتحدة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكم او الكيف من الاكمال الى
الانقص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد المتوسطة انية كانت او زمانية
متحدة الماهية والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب
المختلفة بالدرجات من الشدة والضعف والزيادة والنقص فاتحاد تلك
الافراد في الماهية النوعية مع التفاوت بالشدة والزيادة بينهما هو التشكيك
المطلوب وبالجملة كما ان الاتصال القار في الجسم والسطح والخط يدل على اتحاد
الزائد والناقص في تمام الماهية واشتراكهما فيها كذلك الاتصال الغير القار في العرض
التدريجي يدل عليه وعلى الاتحاد بين الشديد والضعيف في الكيف فان
الاجزاء التحليلية اذا كانت متساوية في الوضع في الاجزاء المقدارية الكمية
فلا فرق في الاجزاء الضعيفة من الشديدة في الكيف للفرق بين الشدة و

والزيادة ومقابليهما متحدات بالنوع فهو بعينه التشكيك لان صاحب المذهب
انما عنى به هذا التفاوت مع اتحاد الماهية والمخالف ايضا انما نفى التشكيك
بناء على اثباته التباين بالماهية والاختلاف بالفصول الذاتية بين الشديد
والضعيف فلما بطل الاختلاف بالفصول كما عرفت فالتفاوت بالزيادة
والنقص على ما لا بد للتشكيك منه ايضا لا يحتاج الى البيان لانه بين بنفسه
وحاصله ان التشكيك عبارة عن التفاوت المذكور مع اتحاد الحقيقة و
الماهية وكلاهما حاصل في صورة الحركة في المقولتين المذكورتين فان قلت
اتحاد الماهية مسلم لكن التفاوت المذكور ان كان بحسب نفس الماهية
كما بينتم من قبل فهو يوجب التشكيك لكنه مم فيما نحن فيه لانه وان لم
يكن راجعا الى الفصول الذاتية كما زعم المشاؤن يجوز رجوعه الى العوارض
فلم يلزم تشكيك الماهية قلت قد سبق مرارا لان شدة السواد وزيادة
المقدار بالنسبة الى الآخر لا تتاتى بلحوق الاعراض الخارجية التي هي غير هذه
السواد فان شدة السواد هي ازدياد في المعنى السوادي دون العرض
وكذلك ازدياد المقدار ليس الا الزيادة في المعنى المقداري لا ان المقدار
بحاله وانما ازداد فيه معنى غير المقدار الا ترى ان زيادة معنى غير المقدار عليه
لا يوجب زيادة في المقدار والكمية فان الكمية هي الموجبة لزيادة المقدار
لا غير وايضا التبدل والاختلاف الحاصل اولا وبالذات للمتحرك في المقولة
انما هو التبدل في افراد نوع تلك المقولة بالذات او في عوارض نوع
تلك المقولة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحركة اولا في العوارض ثم في

نوع المقولة التي فرضت الحركة فيه وهو خلاف لأن ما فيه التبدل أولا وبالذات
هو ما فيه الحركة بالذات وقد فرض الحركة في نفس المقولة دون عارضها
وعلى الأول فلما كان تبدل أفراد نوع ذلك المقولة للمتحرك أولا
وبالذات قبل اعتبار عروض عوارض أفرادها وذلك التبدل في التفاوت
في أفراد نوع المقولة ليس إلا التفاوت درجات الشدة والضعف
فالاختلاف الحاصل بتفاوت الدرجات من الشدة والضعف والنقص والكمال
يحصل للمتحرك قبل حصول التفاوت في عارض أفراد المقولة فلا يكون
اختلاف مراتب الشدة والضعف لأجل ذلك راجعا إلى العوارض المتأخرة
عنه وقد بينا من قبل أن نسبة اختلاف الأجزاء المقدارية للمتصل إلى أعراضها
لا تستقيم أصلا فإن تلك الأعراض لو كانت على الاتصال بالقوة ففي
محالها حال الأجزاء المقدارية للمتصل الأول المفروض لا بد لها من الانتساب
إلى الآخر مثلها وإن كانت بالفعل على الانحياز فيكون بالفعل حسب ما في
قوة المتصل المتناهي المقدار من الأجزاء الغير المتناهية المتلاحقة فيلزم
مفاسد لا يخفى مما يرد على النظام فقد تقرر أن الاختلاف بالزيادة والنقصان
وبالشدة والضعف إنما يتحقق سواء كانت بالحركة أو بدونها تحقق السلوك
وأما الحركة في مقولة الأين على ما قالوا فاعلم أولا أن مقولة الأين مما ثبت
وجودها في الخارج لأنها عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب حصوله في
المكان ولم يعلم بعد لا حال السكون ولا حال الحركة أن تلك الهيئة أمر موجود
في الخارج وليس هناك بالقطع إلا وجود جسم مع وجود سطح الحاوي المماس

سطحه الظاهر وليس واما وجوديته اخرى للجسم بسبب حصوله في السطح
فيشتبه ان يكون امرا انتزاعيا محضا وقد مر ان الحركة القطعية ليست
امرا محصلا انما هو التوسط بعد تسليم وجوده في عدوه من حركة الجسم الحقيقة
في صورة انتقلية ليس الا سيلان التوسطية على سطح الحاوي بالذات
وسيلان الجسم المتحرك عليه بالعرض فليس هناك امر ممتد تدريجا
في المقدار فرد تدريجي في مجموع زمان الحركة من مقولة الاين حتى يثبت
انه حركة فيه نعم هناك امر تدريجي وهو السطح التدريجي الحاصل من مبدء المسافة
الى منتهاها في زمان الحركة ثم يكون لذلك السطح الخاص زمانيه وافراد انية
مختلفة بالزيادة والنقصان الكميين فالحركة هناك ايضا توجب التشكيك
بالزيادة والنقص في السطح الذي هو من المقولة الكم ولو سلم وجود الاين في
الخارج فلا شك ان الفرد التدريجي منه يتبع الفرد التدريجي من السطح
فانه ما لم يحدث هناك في زمان الحركة سطح تدريجي كيف يحصل الاين
تدريجا الا لم كما عرفت عبارة عن هيئة حاصلة بسبب حصول الجسم في المكان
الذي هو السطح من الحاوية فلا ينفك الحركة في الاين من التشكيك
في الهيئة في مقولة الكم واما الحركة في الوضع كما زعموا فالكلام فيها كالكلام
الكلام في الاين فان الوضع عندهم عبارة عن هيئة حاصلة للشيء بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض الامور الخارجية سواء كانت في جوفه او مما يحويه
او لا هذا ولا ذاك فتلك الهيئة ايضا لم يعلم وجودها بعد بل يشبه ان يكون
امرا انتزاعيا محضا كما ان النسبة التي هي سبب لذلك وعلى التقدير

فلا بد للحركة في الموضع من اختلاف نسبة اجزاء سطح المتحرك الى سطح الحاوي له او سطح المحوي له لما ان المجموع منه بلازم كله كله وليس ذلك الاختلاف الا لسيلان اجزاء المتحرك بسبب التوسط على اجزاء سطح الحاوي او سطح المحوي بان يقطع بعض من السطح ثم بعضا آخر منه وهو بعينه زيادة السطح ونقصانه في الكمية الذاتية فيجب القول بالتشكيك في هيئة الكمية هذا في الحركة الوضعية الصرفة واما اذا قارنت الاينية فالامر واضح اذ البتة انهم جعلوا الحركة الكمية قسمين الاولى ان يزداد مقدار الجسم او ينقص بلا انضمام جسم آخر الى الاول وهذا هي التخلخل والتكاثف الحقيقيان عندهم والثانية ان يزداد مقدار الجسم بسبب انضمام الجسم اليه وينقص بانفصال جسم عنه وهذه قد يسمى بالنمو والذبول فالقسم الاول منها لا شك انها حركة حقيقية بعد ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين لكن لما كان ثبوتها من فروع وجود الهيولى الاولى والصور من فروع ان الزيادة والنقصان ليس الا من خواص المعنى العرضي ولا يكون الامتداد والاتصال الجوهري بما يعرض له الزيادة والنقص لذاته واثبات هذين الاصلين قد مر انه عير بل الدليل يدل على خلافهما فلم يثبت الدلائل الدالة على وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين مقدوحة مجروحة لما ذكر في موضعه واما القسم الثاني منها فقد دخل الحقي على اصدوان وجوه بتوجيهات ركيكة غير نافعة الذي ان ازدياد مقدار الجسم بانضمام جسم آخر اما بان يكون الانضمام الثاني موجبا للاتصال الحقيقي مع الجسم الاول فقد بطل الموضوع فكيف الحركة وان لم يكن فما ازداد مقدار الجسم الاول هو على حاله ولا بد للحركة في

مقولة ان يكون لها موضوع باق ما دام الحركة وافراد المقولة تتوارد عليه
لا ان تتوارد بعض افراد المقولة على موضوع وبعض اخر على موضوع اخر
فيسمى مجموع ذلك حركة في مقولة وذلك ظ الامر ان الحركة لا بد لها من
ان يكون للمتحرك ما دامت الحركة في كل ان من زمانها فرد من تلك
المقولة غيرما في الان السابق واللاحق ما زديا د المقدار الكم بتبعية انضمام جسم
بحيث يكون للمتحرك في كل ان مقدار اخر ازيد من الان السابق عليه
لا يتصور الا اذا تحقق انضمامات الاجسام الاخر في كل ان ولا يكون انضمامات
الاجسام في كل ان بالفعل متناهية كما لا يكون ثبوت افراد المقولة للمتحرك
في كل ان بالفعل لما يلزم متناه بالفعل محصورة بين حاصرين كما عرفت
فيجب ان يكون الضمامات جسمية على سبيل الاتصال بحيث يمكن في كل
ان من انات زمان الحركة تصدق جسم اخر بالجسم الاول ويكون حدوث
كل على سبيل الاتصال ويفرض منها الافراد الانية بالفعل في الان ثم يتبع
بصوق الجسميات ازديا د المقدار على حسبه كما هو شان الحركة ؛ ذلك يوجب
حركة في نفس الجسم او الجسمية ويلزم حركة في الجوهر وقد انكروه كما مر ولا
ينفع قولهم بان موضوع الحركة هو الصورة النوعية الشخصية وهي باقية ما دا
الحركة ويتبدل مقدارها بتوارد الاجسام اولم يعلموا ان النوعية ليست
مستكممة بالذات ولا يتبدل كميتها بل لا تتصف الا بالعرض بواسطة كمية
محلها وهو الجسم فلما لم يصح الاتصاف بهذه الحركة ولا بالكمية الحاصلة
بهذه الحركة لما انها بالذات فكيف تتصف النوعية بها ثانيا وبالعرض

وايضا النوعية الشخصية الاولى كانت قايمة بالجسم الاول فعند انضمام
الجسميات اليه بل بقي قايمة بالاول فما ازداد مقدارها فاين الحركة وان لم
يبق قايمة بالاول بل قامت بالاجسام الزايدة المنضمة اما بها فقط او مع الاول
فارقت عن المحل المعوض والامر الحال سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن
بقاؤه بعد ما فارق محله وكل ذلك ظاهر من مباحث متعلقة بالوجود والعدم
ولنقدم الكلام في تقرير محل النزاع في هذا المقام فاعلم انهم قد اختلفوا فيه
اختلافا كثيرا اما اولا فمن حيث انه بديهي ام نظري او لا هذا ولا ذاك بل هو
ممتنع التصور وثانيا في ان له معنى واحدا مشتركا بين جميع الموجودات ام
هو في كل موجود معنى اخر عينه او زايد مختص به وثالثا في انه عين الماهيات الخارجية
والذهنية او جزء لها او زايد عليها سواء كان انضماميا كما قد نسب الى
المشائين او انتزاعيا كما هو المشهور من مذهب الفريقين من المتكلمين
والحكماء او امرا عينيا حقيقيا كما قد زعم او نسبة رابطية مع الامر الحقيقي
كما هو ذوق جماعة ورابعا في انه هو الموجود حقيقة في الخارج والذهن والماهيات
منتزعات عقلية ومراتب ذهنية بحسب الاخذ لها من الانية الخارجية ام على
العكس او كلاهما واحد في ظرف الخارج والذهن وهو وجود بجهة وماهية بجهة اخرى
ويتبع بعض هذه الاختلاف اختلافات اخرى منها انه اثر الجعل بالذات ام
مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة منه او جعل محمولا على الماهية او لا هذا ولا ذاك
بل نفس الماهية هو المجعول بالذات وانما هو من مستتبعات الماهية المجعولة ومنها ان
المحتاج الى العلة في الممكن هل هي الماهية نفسها او الوجود نفسه او النسبة التي بينهما

والعلي

والغنى عن العلة فى الواجب تعالى اى من هذه الثلثة فهم مع كثرة اختلاط فانهم
فيه لم ياتوا الجدله كاشف عن حقيقته ولم يرشدوا برسم له مطرد منعكس
بحيث يتبين له انه ما هو بل هو امر غير حقيقى ام حقيقى موجود حتى يبحث
عن اعراضه الذاتية كما هو شان موضوع الفن وموضوع المسئلة فانه
ما لم يتقرر برسمه التام وما لم يصدق بوجوده فى نفسه لم يوضع غيبته لا يصح
ان يبحث عن اعراضه الذاتية كما تقرر فى موضعه وظنى انه هو الباعث
على ان الفريقين من الحكماء والمتكلمين قد دونوا فى البحث عن احواله
زبرا مع اشتهادات اسفار مع اطناب ولم ياتوا بشى يتبين به ظلمة الليالى
عن ضوء النهار مما يستقر عليه القلب بالاطمينان ويحكم على ما وراءه
بالبطلان فرمز الدقيقه وسر الحقيقه فى كل مسئلة من مسائله مستور
بعد مستور بعد تحت حجب الاستار ترى قياسات الفريقين مفيضة الى
نتايجهم ثم اذا نظرت حقه وجدتها غير موصلة الى مقاصدهم ولم يزل الحال
ما فيه عليه من القيل والقال ارى كله خلاف بلا اثر وجدالا بلا اثر على
انهم قد صرحوا فى غير موضع ان كون الوجود معنى اخر حقيقيا او غير حقيقى
سوى معناه المصدرى المتخصص حصصه بالاضافات مما لا سبيل اليه
والادليل يدل عليه ومع ذلك يحكمون عليه احكاما ياتى المعنى المصدرى عن ان
يكون موضوعا لها ويمتنع ان يكون مناطا لتلك الاحكام بل لا يصح تلك
الاحكام الا اذا استندت الى امر حقيقى لا يكون تابعا لاعتبار الذهن و
انتزاعه ومع الاغماض عن هذا الاضطراب الواقع فى كلامهم موجبا للتدرج

عليهم ما لم يتعينوا محل النزاع بان الوجود ما هو وای شی هو ولم يتقرر بعد بلية البسيطة ولا المركبة وكان المعنى المصدري من اجلى البديهيات بحيث لم يكن قابلا للخلاف ومحلا لانكار العقلاء وكذا اشتراكه وزيادته كلها من الاوليات لا يقبل محلا للنزاع المعنوي بين العقلاء صرح بعضهم بان النزاع ههنا لفظي فمن زعم ان الوجود معنى مصدري ذهب الى بداهته ومن زعم انه عين الماهية فذهب الى نظريته ومن زعم انه عين الواجب تعالى ذهب الى ممتنع التصور وهكذا في المنازعات الاخر وهذا بعيد عن التحصيل فان النزاع اللفظي مبني على انهم لم يتبين مراد كل من المتخاصمين على الاخر فيكون كل منهما في غلط وخطاء عن فهم مراد الاخر فحمل هذا النزاع الشايع بين الحكماء والمتكلمين بل بين طائفتين من الحكماء وبين طائفتين من المتكلمين ايضا على النزاع اللفظي نسبة خطاء فاحش اليهم وكيف يتصور ان النزاع المستمر من القدم الى الان كان مناط سوء فهم كل عما اراد الاخر ولم ينصح احد المتخاصمين المناظرين الطالبين لظهور الحق من الباطل عما قصد الاخر مع انه من مبادي اداب المناظرة والمباحثة

وقال بعضهم انه نزاع معنوي والوجود عندهم مصدر الاثار اما يترتب به الاثار المطلوبة فمن قال انه هذا المعنى يصدق على المفهوم المصدري ذهب الى بداهته وهكذا الى اخر ما قررناه من قبل وهذا ايضا عجيب فانه ما ارد على الاول الا انه ذكر رسما من رسوم الوجود فقط وهو لا يفيد في شيء وذلك لانه غير الاسلوب عن النزاع اللفظي الى المعنوي فنقول

لا يتصور النزاع في نفس بداهة هذا المفهوم الرسمي ونظريته فانه كالوجود المصدري
لا يصح ان يكون لاحد خلاف فيه كما لم يكن الخلاف في المعنى المصدري
بل يتصور فيها نزاعان الاول في ان مصداق هذا المفهوم ما قام المعنى المصدري
او المنشأ نفسهما او غيرهما فلا شك انه نزاع معنوي فان في معاد كون المعنى
المصدري مصداق هذا المفهوم وفي معاد كون المنشأ مصداقه يكون كثير معنوي
بلا شبهة فيصير هذا النزاع معنويا فان محصل النزاع المعنوي وحدة ذات
الموضوع مع اختلاف المحمول ههنا كذلك فكانه قيل مصداق هذا المفهوم
المعنى المصدري ام المنشأ نفسهما او لا هذا ولا ذاك بل امر ثالث والثاني بعد
تعيين المصداق يقع النزاع في ان ذلك المعين بديهي ام لا مشترك
او مختص الى غير ذلك فهذا ايضا نزاع معنوي لكن بشرط تعيين المصداق
وتقرره في زعم المتخاصمين والا فهو ايضا راجع الى اللفظ لكنهم لم يبحثوا في
تعيين المصداق ولم يتواردا ادلة الفريقين عليه وكما لم يتعين المصداق
لا يصح الثاني ايضا الا ترى انهم استدلوا على بداهة الوجود بان تصور وجودي
بداهته وبداهة المقيد يوجب بداهة المطلق مع اغماض عن تعيين مصداقه
وكذا الدلائل الاخر فانها استدلالات قبل تعيين المصداق كما يظهر بالرجوع
اليها فكون هذين النزاعين معنويين لا يجدي الى طائل فلم يبق سبيل النزاع
الا انه زعم كل واحد مصداقا لهذا المفهوم غير ما زعمه الاخر فوقع النزاع في بداهة
المصداق ونظريته وهكذا مع جهل كل عما اراد الاخر من المصداق ان حاصله فقد
استمر النزاع من القديم الى الان بين العقلاء من الحكماء والمتكلمين

مع غفلة كل عما قصد الاخر ولا يخفى بعده ثم اعلم ان الوجود له معنى
مصدري انتزاعي بلا شبهة هو الكون والثبوت من المعقولات
والثبوت من الثانية عندهم مثل الشيئية والمفهومية كما ذكروه غير مرة
وايضا لا بد له من منشاء الانتزاع ومصداق الحمل ولا شك ان المعاني
الذهنية والمفهومات العقلية ولو من المعقولات الثانية قد يكون بها
اثار واحكام يتعلق بالمفهومات العقلية الغرض العلمي بها بحيث يصلح
ان يكون من المقاصد العلمية فيجعل موضوعات مسايل الفن وتلك
الاثار والاحكام من محمولاتها فينعقد بها مسايل يطلب بالدليل ادلتها
في فن من الفنون ثم لا شبهة في ان الاثار والاحكام المطلوبة اذا كانت
امورا واقعية بحيث يكون منشاء انتزاعها ومصداق حملها لان تلك
الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض فانما هي
بالذات احكام الاشياء الواقعية التي ليس تحققها تابعا لفرض
الفارض واعتبار المعتبر وان كانت تلك الاثار والاحكام ليست في
الاعيان بل بحسب الاعيان وانما ينسب الى تلك المفهومات العقلية ثانيا
وبالعرض وذلك كما ذكرنا من قبل في تنقيح حال الامكان مثلا ان
الاحكام التابعة له راجعة الى نفس الممكن بما هو ممكن لا يتوقف على
ان يعتبر معتبر مفهوم الامكان فالحاجة الى العلة الفاعلية مثلا من احكام
الامكان لكن الماهية الممكنة بنفسها محتاجة اليها لا يتوقف على اعتبار المفهوم
وحاجة الاعراض الى المحل المنعوت لصدق مفهوم العرض عليها لكن لما كان

مفهوم

مفهوم العرض عليها لكن لما كان مفهوم العرض عرضا انتزاعها للمهيات
الاعراض لا يتوقف حاجة الهيئة العرضية على اعتبار ذلك المفهوم بل الهيئة
العرضية بنفسها محتاجة الى المحل لا بالنظر الى الصفات الزايدة حتى يلزم
انه لو لم يعتبرها معتبر انسد حاجة الهيئة العرضية الى محلها انعم قد يكون بعض
الصفات الاعتبارية سببا لبعض الاخر وذلك ايضا راجع الى سببية
منشأ انتزاع احدهما لمنشأ الانتزاع الاخر الا ان يكون سببا لمحض
الانتزاع وهو نحو اخر ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يكون سببا للاتصاف
الموصوف بها وقد يكون لتلك الاعتبارات احكام راجعة الى نفس مفهومها
ولا يكون راجعة الى منشأ ومصداقها وذلك كما يقال ان الشيئية والمفهومية
امور كلية ومعان ذهنية او ان الامكان مفهوم سلبي فهذا القسم لا يجعل
من مقاصد الفن ولا يطلب بالدليل او ان الامكان مفهوم والهيئة في فن
من القبول لانها في الاغلب من الاوليات ولعدم تعلق الاغراض بمحض
المفهومات وما يبحث في الفنون من بعض الاعتبارات فمن حيث رجوع
ذلك البحث الى المنشأ والمصداق فالمتعلقة بالوجود مثل كونه بديهيا
او زايدا على المهيات او مشتركا فيها مما يذكر في العلم الكلي ان كان من
قبيل الثاني فلا ينبغي ان يجعل من مقاصد الفن وان كان من قبيل الاول
فيجب ان يكون منشأ ومصداق يرجع اليه الاثار فينبغي ان يكون ذلك
المنشأ والمصداق هو الوجود وحقيقته بمعنى ما به الموجودية لرجوع الاثار
اليه بالذات ولذا عرضا الوجود بما يكون منشأ الاثار والتعريفات

الآخر مثل ما امكن الفعل او الانفعال ونحو ذلك وان كان في الاصل تعريفا
للموجود نظرا الى انه محمول عليه لكن المقصود تعريف الوجود فالوجود
ما امكن به او الانفعال ولا يخفى ان المفهوم المصدري لما كان تابعا
لاعتبار المعتبر ليس بنفسه مصححا للفاعلية والمفعولية بل بحسب مصداقه
ومنشائه فهو الوجود حقيقة وله الآثار والاحكام وهو المقصود بالبحث
في الفنون وهذه التعريفات وبالحقيقة لا للمعنى المصدري الا بالمسامحة
تعبيرا عن الشيء بلازمه فينبغي ان يرجع المحمولات العلمية اليه فلا يصح ان
يقول من زعم ان الوجود هو المعنى المصدري او انه هو مصداق ومنشاء
للآثار فالوجود بديهي او مشترك او زائد كما زعم من جعل النزاع لفظيا
او معنويا لكنه نظر الاول الى اللفظي لانه يقتضي ان يكون رجوع ملاك
الآثار والاحكام مقصورا على المفهوم المصدري وهو لا يناسب البحث
على انا سلمنا رجوعها الى المعنى الانتزاعي فقط عند ارادة البحث دون
المنشاء والمصداق الواقعي الذي هو المناط فهو تعسف لجنايته لانه
يلزم ترك البحث عن الامر الحقيقي الذي هو المنشاء للآثار المطلوبة
في المقاصد العلمية الى اختيار البحث عن الاعتبارات التي لا اعتداد بها
بما هي غير معتد بها اي من جهة قصر البحث عليها من غير ارجاعها الى الامور
الواقعية التي لا يتوقف على اعتبار المعتبر وان شئت قلت ان التعريفات
المذكورة للوجود في اول مباحث العلم الكلي على نوعين منها ما فسر بالمرادف كا
لثبوت والكون وانما هي تعريفات لفظية لا يفيد تصور الوجود فلا اعتداد بها

وانما فايدتها التصديق الذي وهو من مطالب متن اللغة وما قالوا انه قد يقصد

به التصور الطلوب من حيث احضار الصورة من الخزانة الى المدركة فخطاء لان

الاحضار ليس بتصور عندهم نعم تحقق الاحضار مسلم لكن لا ينكشف به شي

لم يكن معلوما من قبل ومنها بالغيرة وذلك مثل قولهم الوجود ما يترتب

عليه الاثار او ما امكن به الفعل والانفعال الى غير ذلك وهذا القسم كما عرفت

ليس تعريفا للمعنى المصدري لان الاعتباريات لا دخل لها في ترتب الاثار

وصحة الفعل والانفعال وانما هي تعريفات للوجود بمعنى اخر حقيقي لو ثبت

ذلك والا فلا لهذا ولا لذلك وهو فاسد ولا شك ان المقصود من

التعريفات في اول مباحث العلم هو المقصود بالبحث في ضمن المسائل فلا

ارجاع المباحث الى الغير المصدري حتى يكون النزاع لفظيا ثم ان النوع

الاول من التعريف لما لم يكن منه الا احضار ما كان حاصلا من قبل

فلا يفيد امرا زايدا على ما عرف من قبل بدون التعريف اللفظي وانما افاد

ما افاد ويفيد الوجود من المعنى المصدري الاعتباري فلا اعتداد به والنوع

الثاني منه محصله ان الوجود ما نسبة الاثار وبالنسبة صحة الفعل والانفعال

وقد عرفت ان نفس المفهوم المصدري الاعتباري لا يكون منشاء لهذه

الامور فلا يكون هذا النوع تعريفا له فيكون المصدري البتة تعريفا للوجود

بمعنى اخر حقيقي ثم فنقول انه ما ذا اريد ان عطا اريد ما يكون موجبا

للاثار المطلوبة ونحوها من الفعل والانفعال فذلك اما العلة الموجبة

فيكون الوجود نفس العلة وهو كما ترى او نفس الماهية الموجودة عن جاعله

التام بعد تمام الجعل عليها لكون الماهية اذن موجبة للآثار فيكون الوجود نفس
الماهية المجعولة فعلى طور الجعل البسيط نفس الماهية فقط بشرط المجعولية فقد
عرف الوجود بنفس الماهية فيكون عينها فينبغي ان يرتفع النزاع في العينية
والزيادة وكذا في الاشتراك من الاصل فطول البحث بعد التعريف
لغو كله وعلى المؤلف نفس الماهية الموجودة لان الايجاب على طور الجعل المؤلف
انما يسند الى مفاد الهيئة التركيبية فهو مع انه خلاف المذهب الصحيح يلزم ان
يكون الوجود عبارة عن مفاد الهيئة التركيبية وهو ظاهر الفساد والظاهر كانه قيل
الوجود الحقيقي هو الماهية الموجودة ولم يعرف بعد ان الوجود ما هو حتى يعرف
به مفاد الهيئة التركيبية وان اريد نحو ذلك فلا بد من بيانه وهذا النحو من اشتباه
المراد بعيد من شان التعريف كما اشير اليه كلامهم في موضعه فهو مخل لل
تعريف فلا يحصل اصلا بكلا نوعي التعريف وجملة الامر في هذا المبحث
ان هاهنا مقامان الاول بيان ان الوجود اي شيء هو حتى يتقرر الامر
فيصح ان يبحث عن عوارضه واحواله وفي دليله يتضح حال النزاع بانه لفظي
او معنوي والثاني مربط الدليل من الجانبين على نتائج المتخاصمين ليتجلى
صنو الحق عن افق البرهان من سماء البيان فنقول في الاول لا شك ان
للوجود معنى مصدريا انتزاعيا وهو المتبادر من اطلاقه بحسب اللغة والعرف
هو كالشيئية والمفهومية من قبيل المعقولات الثانية غني عن التعريف
والبيان لكونه اوليا لا يتعلق بنفسه اغراض علمية ومقاصد حكمية كسائر
المعقولات الثانية الشاملة بحسب مفهومها لكل موجود الا ان يعتبر اشتداد

احواله الى امر حقيقي واقعي قابل لان يكون متعلق الاغراض الحكمية فحم يرجع
الكلام الى هذا الامر اما بحسب الجبلة الاولى فلا ينبغي ان يكون من مطارح
افكارهم ومصارع انظارهم كما يشهد به كثرة جدالهم وطول مباحثاتهم فيه
وهذا كله قد عرفت من قبل والفضل له منشاء انتزاع ومصداق حمل سواء
كان نفس الماهية كما قالوا في الواجب تعالى او من حيث استنادها الى الجاعل
التام كما قالوا في الممكن ولا بعد في اطلاق الانتزاعيات على منشاء
انتزاعها ومصداقها فانه قد تطلق ويراد به المفهوم المذكور وقد تطلق ويراد
به منشاء ومصداقه تارة هو مصداقه ولعل هذا هو الوجود بمعنى ما به الموجودية كما
مر لا بمعنى ان المفهوم معنى على حدة للوجود وهذا المعنى بديهي حتى يلزم له دفعان
ويكون مشتركا كالطبايع بل بمعنى ان معناه حقيقة هو المفهوم المصدري
الاعتباري لكن قد تطلق الاعتباريات على منشائها لان الاحكام المنسوبة
الى المصداق والمنشاء اولا ينسب اليه ثانيا تعبيرا عن الشيء بلازمه فاذا
قيل الوجود من المعقولات الثانية او من الامور العامة او يقال ان الوجود
والعدم متناقضان بالذات الى غير ذلك يراد نفس المفهوم فلا يكون
هذه المباحث راجعة الى امر حقيقي ولا يكون منعقدا بها الا اذا رجع اليه بنحو
من الانحاء واذا قيل تشخص الشيء بنحو وجوده الخاص يراد به مصداقه لا مفهومه
لانه لكونه انتزاعيا مصدريا انما يتخصص بالاضافة فالكلي منه لا يكون منشاء
لتشخص اصلا وهو ظاهر والجزئي منه انما يتحصل بعد تخصص ما يضاف اليه فكيف يكون
مناط تشخصه لانه يوجب الدور فيراد به هو المنشاء والمصداق لهم ومن هنا

ظهر ان ما قالوا ان الوجود مساوق للتشخص او هما واحد ان لا يصح في الوجود المصدري
الا ان يكون للوجود نحو آخر وان لم يكن ذلك النحو معنى برأسه بل مما قد
يطلق ويراد به ذلك النحو وكذا اذا قيل وجود الشيء في نفسه وجوده لمحله كما
في الاعراض وفسروه بالحلول فلا يراد به المفهوم الاعتباري منه فان وجود
العرض لما كان من عوارض العرض الحال ومحمولا له انما يتبع له خارجا في درجة
المحكي عنه وذهنا في الحكاية فلا يكون تابعا لمحل العرض حتى يكون مفهوم
الوجود في نفسه لمحله اي تابعا له واذا لم يكن الشيء في نفسه محتاجا الى
شيء كيف يحتاج ويتبع احواله ومحمولاته لذلك الشيء فان الحال بما هو
حال انما يتبع محله لا محمول محله الا بالعرض فانما يراد به هو المنشأ والمصداق
وله نظائر لا تحصى ثم ان هذا المعنى ضروري قطعا لانه لو لم يكن هناك منشأ
انتزاع ومناط صدق كيف يصدق المفهوم الانتزاعي على شيء بل انه هذا
لا يختص بمفهوم الوجود فان كل صفة لا بد له من منشأ انتزاع الوجود
وهو المعنى المتعارف وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية والجهة التي بها يكون الشيء
منشأ لانتزاع المفهوم المصدري يكون بها مناط الآثار وموردها وبها
يصح في ذلك الشيء معنى الفاعلية والمنفعلية وذلك النحو ضروري لان صحة
حمل الوجود على شيء بجهة وانتزاعه منه بتلك الجهة لا ينفك عنه عند العقل ترتب
الآثار وصحة الفعل والانفعال بل الجهة الموجبة للآثار في الحقيقة هي المصحح للانتزاع
والحمل فلذلك قد عرفوه بما به ترتب الآثار وامثاله وقد عرفوا بالكون والحصول
تعبيرا عن الشيء بلازمه لكن هذا تعريفا لما به الموجودية وعلى تقدير ان يكون

تعريفا

تعريف لنفس المعنى المصدرى وانكان عنباعة فهو تعريف بالمرادف كما مر ثم تفطن
ان الوجود الحقيقي عندهم غير ما ذكر ما في بيان الاطلاقين حتى يكون له مفهوم
مصدرى ومنشاء لصدقه ومعنى حقيقي سواهما فانه لو كان للوجود معنى
ثالث حقيقي فاما بحسب اللغة والعرف فنطه الشئ بطه لان اهل المحاورات
وان كان بحسب الاصطلاح فهم انما عرفوه تارة بالمرادف للايفاد منه
معنى محصل وتارة بما يصدر عنه الاثار ويصح به الفعل والانفعال وامثالها
ومالها واحد ولم يجعلوا كل تعريف لمعنى اخر علحدة بل جعلوها تعريفات
لشئ واحد كالرسوم المتواردة على مرسوم واحد ومع ذلك قد نصوا
على ان اثبات ان للوجود معنى او حقيقة اخرى سوى المعنى المصدرى
الاعتبارى فمما لا سبيل اليه لاحد كما مر فكيف يصح ارجاع الاحكام والمباحث
وانما يصح الايقاع الا الى معنى اتفقوا عليه سواء كان نفس ذلك
المفهوم المتفق عليه ومنشاءه ومصداقه ولو كان هناك المبحوث
عنه الامر المختلف في نفس ثبوته لوقع النزاع اولا في تحققه ثم في البحث
عن احواله مع انه لم يقع البحث والنزاع لكن نعم قد ذكر في الوجود طرف معنى
انما يصلح ان يكون راجعه الى الوجودية على النحو الذى عرفته من ان منشاء
الانتزاع ومصداق الحمل هو عين ما به الموجودية ويعبر عنه بالوجود تعبيرا عن
الشئ بلازمه لا انه معنى علحدة منها ما قال بعضهم ونسب الى الشيخ الهمين
من الحكماء من ان الوجود هو الموجود حقيقة في الخارج وهو امر واحد مشترك
بين جميع الموجودات مختلف بالشدة والضعف والكمال والنقص والغنى

والحاجة بحسب المراتب فالغني عن الكمال بحيث لا يلحقه حاجة في ذاته ولا يسري
اليه فاقة في صفاته بل اليه ينتسب برجوع فاقة كل شيء وهو اكد واقوى من
كل مرتبة له هو الواجب تعالى ثم على حسب تفاوت درجات الغنى والكمال
والحاجة والنقص تترتب عالم العقول والنفوس والملائكة المهيمة والمدبرة
والاجسام العلوية والسفلية الى غير ذلك وهذا على سبيلين الاول ان
يكون الوجود عين الماهية الامكانية في الخارج بلا تغاير بينهما الا باعتبار فمن
حيث انه يترتب عليه الآثار وجود ومن حيث انه يعقل ويوصف بالعموم و
الخصوص والجوهرية والعرضية الى غير ذلك مما عدوها من خواص الماهيات ماهية
سواء اخذت مطلقة او مخصوصة والثاني ان ما في الخارج هو الوجود حقيقة
وليس الماهية امرا محصلا في الاعيان انما هي عبارة عن مفهومات كلية او معاني
جزئية يوخذ في الذهن وليس لها حظ من الوجود اصلا انما يسمى بالماهية ما تعقله
الذهن فيحصل صورة ذهنية وهي غير ما في الاعيان انما هي ظلال ما في الاعيان
وان جعل الله تعالى للقوة العاقلة على مثال المرايا التي تجلي فيها صور المحسوسات
وهي تباين المحسوسات كما على راي كثيرين كل القوة العاقلة جعلها الله تعالى
مرايا الموجودات محسوساتها ومعقولاتها فما في تلك القوة يباين ما في
الاعيان هو المسمى بالماهية فما في الخارج هو المفاد بذاته المحتاج الى العلة
بافاضتها التامة وهو الذي جعل جعلا بسيطا كما هو راي المشائين من
الحكماء وعلى هذين السبيلين ما في الخارج هو بنفسه مصداق الموجود وبه المصدر
ومنشأ انتزاعه سواء كان مشروطا في ثاني في نفسه بجعل جاعل كما في

الموجودات

فى الموجودات الامكانية اولا كما فى الوجود الحق الا كد جل ذكره فلم يكن
هذان السبيلان على خلاف ما كنا بصدده من ان منشاء الانتزاع هو
الوجود بمعنى ما به الموجودية وليس لمعنى اخر سوى ما ذكرتم لحيب الشيه على
على ان هذا الاشتراط ليس باشتراط فى نفس الاخذ والانتزاع حتى يجب
ان لا يصح الانتزاع بدون اعتبار جعل الجاعل فيكون هذا الاشتراط
معتبرا عند الاخذ فى ذهن الاخذ كانه حنيثية لحاظية الا ترى انه لو صح
وجود الممكن بلا علة كما قد يزعم على القول بالبخت والاتفاق على رأيى
وكما قد يزعم عند طايفة من سفهاء السوفسطائية وبالجملة عند مجوزى الترجيح
بلا مرجح لا يكون فى صحة انتزاع الوجود اختلال فطيل هذا الاشتراط حيثية
تعليلية لمصداقية المصداق وكونه مصحح للانتزاع فى نفس الامر لا انه
تعليل للانتزاع ثم ان هذه الطريقة وان كان اقرب من طريقة اهل
الحق وهم ارباب الكشف والشهود قدس اسرارهم لكن بينهما بون بعيد
نعم لو كانوا ابتركوا العقيدة الاكدية فى الوجود الحق وهو على ما اوسع من
ان يحيط احاطة صورية جسمانية وان تحصه تخصيصات معنوية تنزيهية
بل اجل من ان يسعه اطلاق ولذا قد يقال انه ليس بكلى ولا جزئى
بل هو فوق ابنيتك المتباين ولا ساحة ولا يجوز فيه على ما سنكشف
عليك غطاره بفضله العميم لكانوا على خيركثير وخط وافر ولما كان يليه
هذه الطريقة مع توحد الوجود المطلق فى الموجودات بأسرها تكثر حقيقى
وتعدد خارجى كما يكون فى المسالك من الكلى تكثر اتى فراده واشخاصه فليس

لجملة الموجودات بتمامها في هذا العالم من العقول والنفوس والاجرام الكلية
والعنصرية وحدة طبيعية كما نسب الى بعض الفلاسفة الاقدمين في
التحصيل واخوان الصفا وقال ان هذا هو ما زعمه المتالهون من الحكماء مطابقا
لما ذهب اليه محققو الصوفية رضوان الله تعالى عليهم كما نقل عما قال بهمنيار في
التحصيل والبيان الاجمالي لطريقتهم التي هي الطريقة الاسنى في الحقيقة
انه ليس في الخارج الا حقيقة احدية ذات واحدة بسيطة موجودة
بوجود واحد بل ليست تلك الحقيقة الا نفس الوجود بمعنى ما به الموجودية
الذي يصير منشأ لانتزاع المفهوم المصدري فاذن الوجود هو الوجود بمعنى
ما به الموجودية الذي حقيقة ولا حظ لغير الوجود ان يشم رائحة الوجود
بل لا تحقق لغيره لا في الاعيان ولا في ذهن من الاذهان لا بالفعل
ولا بالقوة فان ما في الخارج ليس الا نفس تلك الحقيقة الاحدية البسيطة
التي هي المسماة بالوجود المطلق لكنها بذاتها منشأ لانتزاع تخصيصات
وتقييدات كلية وجزئية جوهرية او عرضية متناهية وغير متناهية الى ما لا يتناهى
مما يصح ان يحكم بتحققه في عالم الاعيان او يدرك بصورته في ذهن من
الاذهان العالية او السافلة لا على ان يكون هذه التخصيصات والتقييدات
امورا حقيقية في الاعيان غير ذلك الوجود المطلق او صورا ذهنية تباين
ذلك بل نفس الوجود بما ذاته منشأ لانتزاع كل حال تقيد وتخصص
عيني او ذهني وصحة انتزاع كل حال وكل شان من لوازم ذاته الحقة
الحقيقية ومن خواص كماله الذاتية وجميع الاحوال والشئونات ليست زائدة

على الذات مباينة لها بل كل منها نحو من انحاء الذات في مرتبة من
مراتبها وهي في الحقيقة حقيقة الحقايق فتوحد الحقيقة في ضمن
تعددها بل عين تعددها وتعددها في ضمن توحدها بل عينها وتعددها
ليس الا انتزاع نفس تلك الشيون اللازمة الناشئة عن الذات
فكل منها كامن في ذاته تعالى وينتزع بحسب عنايته تعالى على ما اقتضاه فيضه
الاقدس ثم يتبعه فيضه المقدس وان شئت قلت ليس فيه شيء
كامن وذلك نظرا الى نفس ذاته المحضة ويكون الشيون نظرا الى
ما اقتضاه ذاته من صحة انتزاع كل منها لنفس ذاته وما اقتضاه عنايته
فعليه ان ينتزع منه فهو شان البارز منها وهو عين وجوده بافاضة
الوجود على عالم الامكان وانزال الخيرات على الاكوان وليس العدم
والوجود سابقا عليه لحوقها للاكوان العالم شيئا نحو الكون والبروز عنده
سولاه وليسانه عرض عريض ليس هذا الموضع من مواضع تبيانه فذاته
بذاته بلا اعتبار تقييد اصلا هو المسمى بالوجود المطلق وليس هذا الا انه
طلاق كاطلاق الكلي بالنسبة الى جزئياته وعمومه بالقياس اليها لان
عموم الكلي بالنسبة اليها يقتضي تعددا حقيقيا في افراد الكلي اذ فرض
له افراد ولا يتصور مثل ذلك ههنا فانه لا افراد له تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا بل هذا نحو اطلاق له بالنسبة الى صحة انتزاع جميع الشيون منه بحسب
ما تعلق عنايته وهذا هو المراد من قولنا انه فوق رتبة الكلية ولا تخصيص
له بحال دون حال وشان دون شان وهذا معنى انه فوق مرتبة الجزئية وتلك

الشئون والاحوال المنتزعة منها لم يكن غيرها بها الحقه الحقيقة المسماه بالوجود
المحض بل انما هي مراتب تلك الحقيقة ودرجاتها من اقتضاء ذاتها
بحسب عنايتها المسماة بالجود المطلق هي الكثرة المسماة بعالم الامكان
عندهم مجردا كان اوماديا جوهرا كان او عرضا قديما كان او حادثا وقد قال
ارسطو في كتابه المسمى باثولوجيا الحق بسيط منبسط على سائر كل الموجودات
ثم قال فان قلت لما كان بسيطا فكيف ينبسط على سائر كل العالم قلت انما صح
انبساطه لانه كان بسيطا ولو لم يكن بسيطا بل مركبا لم يصح ثم ما كان نسبة
الشئون اليه ما عرفت ولم يكن الممكنات غيرها فكلما يتصور زيادته او مكتسبة
فكرا من حقائق الاكوان وصورها وهيئات الاعيان واشباحها لا يزيد
على ذات الحق المطلق نفسه متغايرة على ذاته بل انما هي مرتبة من مراتبه ودرجة
من درجاته وهو تعالى برئ عن كل رتبة ودرجة وعن كل تقيد وتخصيص
كلي او جزئي ومع ذلك كل التخصيصات راجعة اليه لان كل ما سواه فيء
جزائه لك والبطلان وله السلطنة الكبرى بالجود والوجود وما ينسب اليه
الوجود مما يعقل سواه من الجواهر والاعراض فليس عبارة عن حقيقة متاصلة
ومتنه محصلة بالاستبداد بل انما هي شأن من شئونه فان شئت قلت
انه نسبة مجازية قلبها وجه هو ان يعقله ويزعمه مغايرا وبهذا المعنى والله
عنبار لا وجود له حقيقة بل في الوهم فقط وان كان هذا النحو من الاوهام
ايضا نحو من الشئونات المنسوبة اليه تعالى مجده فالباطل بهذه النظر ليس
باطلا اصلا وان شئت قلت انه نسبة حقيقية لان الوجود ما له نسبة

الى الوجود الحق ويكون شانا من شئونه وهذا ايضا شان منها وانما الخطا فيما فهم من الغيرية معه ومن ههنا قال اهل الحق ان المقصود من الرياضات وصفاء القلوب ليس الا ان يرتفع من البين ما يدركه تباينا من الهيئات والصور في عالم الوجود وما في عالم الوجود مما في الجواهر والاعراض ويعرف ان كل ذلك انما هو شان من شئون الوجود الحق المطلق المنزه عن كل حلية وصفة فيشهد هذا في هذا وهذا في هذا وشهود علم اي الحق المطلق في المقيد والمقيد في المطلق ويطرق حدة بصره وصفاء نظره بين الرتبتين فلا يلتبس الامر عليه فيستقيم على حاله وعليه فلا يقع فيما وقع بعضهم بالرجوع منه اليه ولكون هذه الطريقة الصوفية خارجة عن احاطة العقول المتوسطة لا يليق شرحها ازيد من هذا المقدار واليه الهادي الى الطريق الرشاد والمعطي العباده السلوك المسالك الداذ فاذن قد تقرر صحة ما افاده بعض المحققين من قدماء الفلاسفة قالوا ان الموجود حقيقة وهو امر واحد مشترك بين جميع الموجودات وما به الاختلاف ما يدرك بالحس والمشاهدة عين ما به الاشتراك فالوجود حقيقة واحدة بسيطة مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف وسائر انحاء الاختلاف التي تعدها من وجوه التمايز والتباين وان كان نحو التباين الذي الموجب لاختلاف الحقايق بالماهية باطلا اصلا عند السالكين لهذين المسلكين والمخالف في هذا الاصل طايفة اخرى من الفلاسفة لم يتيسر لهم سلوك احد هذين المسلكين فلم يقولوا ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الموجودات كما زعموا تباين الحقايق تباينا ذاتيا

ذاتيا بالهوية ولم يتفطنوا ان العالم كله ذو وحدة طبيعية كما اتضح بهمنيار في التحصيل
ولشيء لطايفة من متالهي الحكماء والصوفية فضلا عن ان يدركوا حقيقة الحال فكيف يعلموا ان ما في الوجود الا حقيقة واحدة احدية بسيطة من
كل وجه ومع ذلك منشأ لهذا التعددات الكثرات اللامتناهية وهو عين
الوجود الحق ثم طايفة اخرى من متفلسفة المتاخرين قد خلطوا في تحرير
المذاهب لما لم يبلغوا ذلك البلغ ولم يقفوا على مقاصدهم وهم قد قنعوا عن
اللالي بالاصداف فقد وقع خبط واضطراب في كلامهم وتزلزل اقدام في
بيان منازعاتهم ومباحثاتهم فيرجعون مسئلة وحدة الوجود والاشتراك
التي هي من اهم مسايل الالهي ومن اهم مقاصد العلم الكلي الى انها بحث عن مفهوم
مصدري يعرف وحدته واشتراكه كل من يعرف اللغة حتى البله والصبيان
كما يعرف كل واحد معنى الشيئية والمفهومية وساير المعقولات الثانية
ويعرف احوالها من الوحدة والاشتراك الى غير ذلك وما هذا الا كانه سوء
ظن بقدماء الفلاسفة فانه ليس من شان المتالهين الراسخين في العلم ان
يبحثوا عن احوال امثال هذه الاوليات ويدونوا فيه زبرا واسفارا ويعدوها من
اهم المطالب الحكمية وكل ذلك ظاهر على من له ادنى مسكة ثم قد
تفطنت من هذا التفصيل ان النزاع بين قدماء الفلاسفة في امثال هذه
المسايل نزاع معنوي كانه نزاع في ان حقايق الاشياء هل هي واحدة انما
الاختلاف بينها بالكمال والنقص ونحو ذلك مما لا يوجب تباينها ذاتيا كالمشهور
كافراد المشكك من الكلي الواحد الذي تتفق فيه افراده وذلك الكلي المشترك

فيه الحيثيات

فيه اعيان العالم فيما نحن فيه حقيقة احدية مسماة بالوجود ام بينهما مباينة وانا فليس الوجود حقيقة واحدة لتشترك فيه العوالم وهذا هو خلاصة تقرير محل النزاع بين القدماء وكلامهم خال عن شوب نقص واختلال انما وقع الاختلال في فهم مرادهم ووهم برائحة ما فهم المتفلسفة كما عرفت وان نوقش في ان ربط الدلائل بالمقاصد على هذه الطريقة لا يخلو عن صعوبة ما فاعلم ان قدماء الفلاسفة لا اعتماد لهم في تتميم هذه المسائل وعلى امثال هذه الدلائل الواهية المذكورة في كتبهم بل المعتمد عندهم رياضات القلوب وتصفية الباطن والتخلق باخلاق الملكوتية والتحقق بالحق المطلق والانسلاخ عن الكدورات الشهوية والغضبية وبالجملة التجرد عن كثير من خواص البشرية والعنصرية فيقع عليه ظل من كلام سيد البشر صلوات الله عليه وعلى آله اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقوله عليه الصلوة والسلام من عرف نفسه فقد عرف به ربه واليه وقال بعض العرفاء انسلخت عن جلدي فرايت من انا وصح فيما ذكرناه الى ترى الى المعلم الاول من المشائين كيف حكم بانه بسيط الاشياء الحق على هيئة كل الموجودات كما نقل كلامه من كتابه اثولوجيا مع براءته وتنزيهه عن التمسك بالاستدلالات التي هي ادهن من بيت العنكبوت واما تقرير محل النزاع على راي هولاء المتفلسفة الذين بنوا اساس اصولهم وفروعهم على مقدمات واهية واتى لا راي الا كالهباء على زحل حاوته اد محاز نحل منقعر فهو ما اشرنا اليه من قبل انه كما تقرر ان النزاع راجع الى منشا انتزاع معنى المصدري الذي قد يعبر عنه هو الوجود بمعنى ما به الموجودية المصدرية فالوجود

بهذا المعنى قبل ان يتقرر له مصداق انه كيف هو وما هو حتى يرجع محصله الى
النزاع اللفظي على ما مر من قبل فقد زعم انه معنى واحد بديهي مشترك في كل
موجود وزايد عليه حتى على الموجود الاول تعالى كما ذهب اليه جمهور المتكلمين
وقد زعم انه زايد مشترك في الممكن فقط دون الواجب تعالى فان وجوده
عينه كما ذهب اليه الحكماء ويلزم عليهم ضرورة الاشتراك اللفظي نظرا الى ان
ما يكون في الممكن اصلا مع كمال الاحتراز عن الاشتراك اللفظي وما استدلوا
به على نفي الاشتراك اللفظي غير اللفظي غير مختص بنحو دون نحو الاليس مشترك
اصلا كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري فابلا بان وجود كل شئ عينه مع تباين
الماهيات والعقود و محصله ان الامر الذي هو وجود بمعنى ما به الموجودية و
ومنشاء ومصداق للمعنى المصدري قبل ان يتقرر حقيقته وانه ما هو قد ادعوا
فيه فقال بعضهم يجب ان يكون ذلك الامر واحدا مشتركا وزايدا وقال
بعضهم بخلاف ذلك الى اخر المذاهب وليس هذا البحث عن تعيين نفس
المصداق بل انما هو بحث عن الاعراض الذاتية للوجود بمعنى ما به الموجودية سواء
اتفق كون المصداق هذا او ذاك اي شئ كان من دون النظر الى
تعينه فيكون النزاع راجعا الى اللفظ وقد سبق فساده نعم في ربط بعض
دلايلهم على مدعاهم نوع صعوبة لكن لا اشكال فيه وذلك لانك ان اردت
بربط الدلايل مع دعواهم اتمام الدليل بحيث لا يبقى عليه نوع اشكال من
اقسام المنوع فغير لازم كيف وهو حين ما اتى كل من المتخاصمين بدلايله
على انه لو فرض النزاع لفظيا ايضا اتمام الدليل بهذا النحو متعذر قطعا وان

اردت مطلق ربط الدليل بدعواه ولو لم يتم بفساد يلحقه لورود نوع من
النوع فمسلم ولا ضير بكذا ينبغي تنقيح الكلام تحقيق المقام وانما فصلنا
تفصيلا في هذا المرام الذي هو من مهمات مسائل الفلسفة واهم مقاصد اله
الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين ليحيط الناظر على ما له وعليه سواء
كان من قبيل الجلايا او كالخبايا في الزوايا في المقام الثاني الموعود انا
نذكر هنا هذا مما ذكر هؤلاء المتفلسفة لان طريق الفلاسفة على من
ان تمسك عليها بالمقدمات التي ذكروها في بيان مراهم فنقول انهم
استدلوا على بداهة الوجود اولا بان وجودي متصور بالبديهة والوجود
جزء منه فيلزم بداهة تصوره وثانيا بان الجزم بالتنافي في قولنا الشيء
اما موجود او معدوم بديهي وذلك موقوف على تصور الوجود والعدم
فهما بديهيان لان السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا وثالثا بان
الوجود متصور قطعا فهو اما بالحد فيلزم كونه مركبا فاجزاؤه اما نفس الوجود
او غيرها او منها على الاول والثالث يلزم توقف الشيء على نفسه وعلى
الثاني فلا وجود هناك الا ان يحصل عند الاجتماع امر زائد فيكون هو الوجود
فيلزم ان يكون التركيب في معروضه لا فيه لان الظاهر ان هذا الامر الزائد عارض
لها واما بالرسم فهو يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالرسم وهو
يتوقف على العلم بالمرسوم فيلزم الدور ويرد على الاولين انه ان لا يد بالوجود
المعنى المصدري الانتزاعي فغني عن البيان لانه بين ضرورة وان اريد
بمعنى ما به الموجودية او الوجود الحقيقي بالمعنى الاخر لو ثبت فبعد تسليمه وتسليم

صحة مقدمات الدليلين انما يفيد التصور بالمعنى الاعم من التصور بالوجه و
النزاع في تصور الكنه ويرد على الثالث اولا النقض بسائر المركبات
فان اجزاء سائر المركبات لا يكون عين المركب والحصل عند الاجتماع امر
زايد مغاير لسائر الاجزاء يكون هو عين المركب فكيف التركيب وثانيا
بالحل وهو ان قولكم فلا وجود هناك الا امر بل الوجود نفس تلك الاجزاء
لكن لها اعتباران الاول الاجزاء من حيث الانفراد وهي مرتبة الجزئية
فيها وبهذه الحيثية يكون لكل واحد منها تقدم على المركب والثاني باي مجموع
وجملة اي الاجزاء من حيث الاجمال والتوحد الطبعي ان كانت هيئة المركب
ذات وحدة طبيعية او التوحد الاعتباري ان كانت ذات وحدة اعتبارية
فالفرق بالاعتبار فقط والبقو ممنع قوله الوجود متصور ان اريد بالكنه
الوجود بمعنى ما به الموجودية او الوجود الحقيقي وان اريد المعنى المصدري
فلا حاجة اليه الى البيان كما عرفت وما ذكر في ابطال الترسيم من لزوم
الدور قطعي البطلان لان بعد تسليم توقف الترسيم على العلم بالا
ختصاص يكفيه علم الرسوم بوجه ما ولا يلزم ان يكون ذلك رسما من رسومه
حتى يلزم ان يكون قبل كل رسم رسم وذلك كالعلم بالخاصة فانه يكفي للترسيم
بعده بخاصة اخرى ولا يجب ان يكون الاولى مسبوقة بالعلم بخاصة اخرى
وقد يمكن الترسيم بعد التحديد ولا استحالة فيه لكن لا ينفع في هذا المقام ومن
العجب السيد الزاهد انه منع الترسيم بعد معرفة الشيء بالكنه لان المقصود با
بالترسيم ان كان نفس الشيء فقد تم بحصول الكنه وان كان غيره وليس الا نفس

الشيء من حيث العوارض فيكون نفس الشيء غير مقصود فلا يكون المرسوم
مرسوما بل شيء آخر وهذا التقرير لو صح ان لا يصح الترسيم اصلا لا قبل العلم
ولا بعده كما ذكر لان المقصود بالرسم قبل الكنه ان كان نفس الشيء فظاهر انه
لا يحصل بالرسم فقط كما قال في موضع آخر وان كان نفس الشيء من حيث العوارض
فلم يكن المرسوم مرسوما كما بينه وان فرق بان المقصود بواسطة الرسم الا
لتفات اليه دون الحصول فيصح الترسيم قبل الكنه لا بعده فنقول كما ان المقصود
الالتفات الى نفس الشيء هناك بواسطة الرسم ويبقى المرسوم مرسوما
كذلك بعد العلم بالكنه يمكن الالتفات بواسطة الرسم الى نفس الشيء مع
قطع النظر عن حيثية العوارض نعم ههنا طريق اقوى للالتفات الى ذلك
الشيء ايضا وهو الكنه الحاصل لكن ذلك لا يمنع الالتفات بواسطة الاضعف
العوارض الاترى ان الرسم يكون مسبوقا بالعلم بخاصته حتما ولا يكون المقصود
الالتفات فيه الى الشيء من حيث العارض الآخر بل من حيث الخاصة الاولى وبالجملة
جهة الربط اي المرآة لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه ثم انه قد صرح في
مواضع ان في صورة التحديد انما يحصل في الذهن نفس الصورة التفصيلية الحدية
لا المحدود اي الصورة الاجمالية وانما يكون بالتحديد الالتفات بواسطة
الحد اليه فالحاصل هو الحد فحسب واما المحدود فانما يقال انه حاصل مجازا وكذا زعم
في كلما يكون علمه بواسطة المرآة وهذا مع انه تحكم سيما في صورة التحديد فانه
مخالف الظاهر من كلامهم يلزم عليه ان يكون المترتب على الكسب اي التحديد
هو الالتفات الى المحدود مع انه ليس المكتسب حقيقة الا ما يترتب عليه فلزم

كون المكتسب هو الالتفات دون الحصول فلم يكن الامر الكسبي في التصور من
اقسام العلم لان العلم من مقولة الكيف والالتفات فعل من افعال :
النفس وايضا لو لم يكن المحدود حاصلا في الذهن وانما الحاصل فيه الحد فقط :
ولا حظ للمحدود من الوجود في الذهن وانما اليه الالتفات بالذات فنقول
الالتفات بالذات للذهن لا يمكن ان يتعلق لشيء ما لم يكن لذلك
الشيء نحو تحقق بالجهة التي تعلق الالتفات به بتلك الجهة وذلك
ضروري لان تعلق الربط بين شيئين بدون وجودهما من جهة كونهما :
متعلقين للربط غير معقول وقد فرض ان المجمل المحدود الذي هو متعلق
الالتفات بالذات بجهة الاجمال لا وجود له في الذهن وقد لا يكون :
المحدود موجودا خارجيا فهي هذه الصورة الحدية ان المحدود من حيث :
الاجمال حتى يتعلق به الالتفات بالذات فان قيل ان وجود الصورة
الحدية التفصيلية وجود له ولو بالمجاز نظرا الى اتحادهما بحسب الحقيقة
فنقول الالتفات اولا وبالذات اما ان يتعلق بالجهة التي فرضت
موجودة وهي الصورة المفصلة فقد صار الملتفت اليه بالذات هو الحد
وذلك خلف واما ان يتعلق اولا وبالذات بالصورة الاجمالية التي
فرضت معدومة في الذهن والخارج فذلك باطل لان تعلق الالتفات :
بالذات لشيء بدون تحقق ذلك الشيء بما هو متعلق الالتفات غير
معقول وان قيل انه يتعلق بالذات بواسطة وجود مرآته التي هي الصورة
المفصلة فما ذا اريد به ان اريد انه تعلق اولا بالصورة المفصلة ثم بواسطة

بذي الصورة اي المجمل المحدود فلم يكن المحدود متعلق الالتفات اولا
بالذات وان اريد تعلقه اولا بالمحدود فما معنى توسط الصورة المفصلة
فان قيل انه علة التعلق اذ لولا حصول المفصل في الذهن لم يصح الانتقال
اليه فالمفصل انما هو حيثية تعليلية لتعلق الالتفات بالمجمل لا انه متعلق
الالتفات فلم يكن ما ادعينا من الضرورة تقتضي لوجود متعلق الربط
بما هو متعلق الربط لا لوجود الحيثية التعليلية نعم كون المفصل حيثية تعليلية
للالتفات الى المجمل على تقدير القول بوجوده في الذهن كما اشير اليه كلام
القوم صحيح والا فوجود الحيثية التعليلية لا يجدي في شي ما لم يكن المعليل بها
اي متعلق الالتفات بما هو متعلق موجودا نعم يرد ههنا على القائلين
بحصول المجمل المحدود ايضا عند التحديد اشكال اخر وهو ان الفرق بين
الصورة الاجمالية التي للمحدود والصورة التفصيلية التي للحد ليس الا بحسب
تعدد الالتفات في الثاني وتوحد الالتفات في الاول لا بان يكون
الصورتان في الحد موجودتان في الذهن بوجودين حقيقة وفي المجمل المحدود
بوجود واحد فان اتحاد الوجود حقيقة بين المتغايرين محال مطلق كما عرفت
سابقا فعند حصول الحد كما حصل صورة الجنس والفصل ملتفتين بالتفاتين
فلا يترتب عليه الا التفات واحد الى تينك الصورتين ولا حاجة الى حصولهما
مرة اخرى لتعلق الالتفات الوحداني فالموجودين في الذهن صورتان
اذا تعلق بهما التفاتان فهو مرتبة الحدية واذا تعلق بهما التفات واحد
فهو مرتبة المجمل المحدود الا ترى انه لو كان للمجمل المحدود بما هو محدود حصول

اخر يكان لكل واحد من الجنس والفصل حصولان احدهما فى ضمن المحدود والثانى
فى ضمن الحد والطبايع الكلى وان جاز حصولها مرتين بل مرات لكن باعتبار
وجودها فى ضمن الاشخاص والجزئيات ولا يعتبر مرتبة الشخصية والجزئية
والجزئية ههنا فانه اذا فرض حصول الجنس والفصل مرة فى ضمن الحد فلا شك
انه نحو وجود يصير به موجودا متعينا ذهنيا ثم اذا فرض انهما حصلا مرة اخرى فى المحل
المحدود فذلك ايضا نحو اخر من الوجود لها ذهنيا بتعين اخر ذهنيا فى الذهن
فالمعتبر فى مرتبة المحدودية وكذا فى مرتبة الحدية ليس الا نفس الطبيعة لا وجود
من حيث التعين الاول او من حيث التعين الثانى لان مرتبة المحدود
مرتبة الطبيعة لا مرتبة تعينها فان مرتبة تعيناتها بمعزل عنها فى هذا الحكم
فيكفى نفس حصول الطبيعة مرة لكن يتعلق الالتفات الواحد بها مرة
والتفاتان اخرى فبالنظر الى التفاتين يسمى حدا وبالنظر الى الالتفات
واحد يسمى محدودا ولا تفاوت فى الامر الحاصل بل حصول الجنس والفصل
مرة كاف فيهما فعلى هذا المسلك ايضا يرجع محصل الاكتساب الى ان المترتب
بعده ليس الا الالتفات الوحدانى ولا يكون المكتسب من قسم العلم ولذا
اظن ان الحق فى باب التصورات ما قال به التصورات قال الامام الرازى
من انه لا كسب فيها بل التصورات كلها بديهيات ولا سبيل للاكتساب فيه
لان المترتب على الكسب انما الالتفات فليس بعلم واما حصول المحل فليس
الا اجمال الا التعلق التفات واحد بصورتين وهما الجنس والفصل وقد
حصلا بحصول الحد قبل تمام الاكتساب بل حصولهما عين حصوله فلا يفاد بعده

تحصيل صورة لم يمكن بل التفات وجداني لم يكن فلم يترتب على الكسب الا
الالتفات الواحد على كل تقدير لا تحصيل الصورة وقد يقال في هذا المقام
ان الشيء اذا حصل بالبداهة لا فاقوا في الوجود فكلما التفت الذهن الى
كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه بغير كسب فاي حاجة له الى الاستدلال
على بداهته ودفع بانه قد تحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها انه
بالكسب او بغيره ثم اذا تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس الامر
فقد يحتاج الى الاستدلال على انه باي نحو حصل وقال السيد الزاهد انه لا شبهة
في ان في صورة التعريف تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات
اي بالصورة التفصيلية بحيث يكون مراة وبالمعرف بالفتح بالعرض بحيث
بحيث يكون مرئيا فاذا التفت النفس الى الصورة الحاضرة فلا يشتبه
الامر عليها لانه ان وجد فيها صورة مجملة فهي بديهية قطعا والا فلا وهذا بعد
تسليم ان في التعريف تصورا واحدا انما يقتضي منه العجب اما اولا فلانه قد
يحصل صورة في النفس مفصلة فتجعل مراة لغيرها فيكون تعريفا وقد
لا تجعل فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات الى الصورة الحاصلة
وجدها مفصلة فقد يجوز ان يشتبه الحال عليها بانه في اول الوهلة هل هي كانت
مراة ام لا وتفصيل الصورة وان لم يفت عن النفس لكن كونها مراة
مما يقبل طريان النسيان فاذا وجدت النفس صورة مفصلة لا يقطع بنظريته
الامر الاجمالي وانما الكلام فيه فان المعترض انما زعم ان الوجود لما كان حاصلا
بلا كسب فما الحاجة الى الدليل فاجيب بان سبب الحاجة استبداد وقع

وقع في كيفية حصول صورته ولا اشتباه فيها يوجب اشتباها في بديهته ذي
الصورة اي الوجود ونعم نعلم بديهة الصورة المفصلة لحصولها بكنهها وهي
غير محل النزاع وثانيا سلمنا لعدم طريان النسيان على كونها مراة لكن
ليس كلما يكون الصورة مراة يكون تعريفا لانه لا بد ان يكون المراة تعريفا
ان يكون مع حركة ثابتة بسبوقه باختيار وقصد لئلا يكون من قبيل الحدس
وعدم الاشتباه فيه ممنوع واستدلوا على ان الوجود معنى واحد مشترك بين
الكل بوجوه اما اولا وثانيا فقد نجزم بوجود شيء كوجود العلة بوجود معلولها
ونتردد في خصوصيتها اي جوهر ام عرض واجب ممكن حتى في انها عين
الوجود او غيره فيلزم اشتراك الوجود بين جميع الخصوصات حتى بين
نفسه وغيره فان الخصوصيات يتبدل ولا يتبدل الجزم بالوجود اصلا
فلم يكن الوجود عين الخصوصيات ومختصا بل مشتركا بينها ومحصله
ان التردد في الخصوصيات تنافي استمرار الجزم لشيء اذا كان عينا او مختصا بها
لان تبدل الخصوصية عين تبدل الشيء او مستلزم له على التقديرين وبرد
عليه انه انما ينافيه لو كانت العينية والاختصاص معلومين اما اذا كانا
مشكوكين فلا يجوز ان يكون الشيء مختصا وعينا لشيء في نفس الامر
ولا نعلم العينية والاختصاص فيجزم باحدهما ونتردد في الاخر وقال السيد الزاهد
فالمحصله ان التردد في الخصوصية وان لم يمنع الجزم بالشيء من حيث انه
يحتمل عدم العينية وعدم الاختصاص لكن لما كان الكلام في صورة الشك
فيحتمل العينية والاختصاص الغير عنده فبالنظر الى هذا الاحتمال العينية والاختصاص

يصح ويمكن وقوع التردد في الجزم بالشي عند التردد في الخصوصية فانه لما صح
كونه عينا او مختصا عنده فيصح تبدل جزمه عند تردده مع عينيته او اختصاصه
معه عنده وقد فرض ان الجزم بوجود الشي لا يصح التبدل اصلا هذا وذلك
منقوض بصور كثيرة الاولى اما الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفس
الاتصال الجوهري كما زعم الاشراقيون او هو عبارة عن مجموع الهيولى
والصورة ثابت فقد يزعم ان الموجود في الجسم نفس الاتصال فقط وقد
ينقلب هذا الزعم الى ان يتردد في انه يجوز ان يكون الموجود فيه المجموع
المذكور فيمكن ان يقال لما صح كون الجسم عين الاتصال فيصح التبدل
في جزمه تبدل جزم الاتصال نظرا الى شق العينية مع ان جزم وجود
الجسم لا يصح التبدل اصلا وانما نشاء ذلك التردد بسبب كون عينية
الجسم مع الاتصال الجوهري او مع مجموع الهيولى والصورة مشكوكة بعد
والثانية ان الجزم بوجود الواجب تعالى متحقق لا يصح التبدل اصلا :
ويتردد في انه عالم بذاته ام بصفة زائدة على ذاته فتردد في انه عين
الحقيقة العلمية او غيرها وامثال هذا اكثر من ان يحصى فيلزم من الشك
في العلم التردد في وجود ذاته تعالى والحل ان النظر الى احتمال العينية الذي
هو في صورة الشك لا يوجب صحة انقلاب الجزم ترددا بل قد يوجب
انقلاب التردد جزما ان ثم ذلك الاحتمال عند الجازم بالشي المفروض
الا ترى ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولى والصورة مع التردد
في وجود هذا المجموع لا يوجب انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل هو.

انه تم الغيبة بين الجسم والمجموع المذكور لانقلب التردد الواقع في هذا المجموع
الى الجزم به وما دام لم تتم الغيبة بينهما عند الجازم الوجود الجسم ينبغي تتردد في
وجود ذلك المجموع دون الجسم اصلا واما ثانيا فبان الوجود ينقسم الى وجود
الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود العرض الى غير ذلك ومورد القسم
مشترك واما ثالثا فبان معنى الوجود واحد او مضاف لجميع الوجودات فلو لم
يكن الوجود واحدا لارتفع التناقض والحصر العقلي بينهما ولا يخفى عليك
ان هذه الادلة ان اجريت في الوجود المصدري فاشتراكه ووحدته
غني عن البيان بهذه وان اجريت في الوجود بمعنى اخر فلا ينتج المطلوب
لما ثبت اشتراكه ووحدته فكونه مغاير الماهية ضروري والا لزم اتحاد
الماهيات مع ان تباينها ضروري قطعا ولا يكون جزءا لها فيكون زائدا
عليها وانما قلنا انه لا يكون هذا الوجود ايضا جزءا لها لانه لو كان جزءا
للماهية لكان لها جزء اخر موجود بالوجود ويكون هذا الوجود ايضا جزءا له
على هذا التقدير فيكون له جزء اخر وهكذا حتى يلزم التسلسل ولا ينتهي الى جزء
بسيط مع ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لانه مبدء
المركب فقد يقال هذا انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية فلا يجوز لجواز ان يكون لكل جزء جزء عقلي بعد الانتزاع لا
بالفعل فيدفع بانه ان اريد بالاجزاء العقلية الاجزاء التحليلية التي
ليست باجزاء على الحقيقة بل المجاز فلا نزاع فيه وان اريد بها الاجزاء
المحمولة التي تكون اجزاء على الحقيقة بل على المجاز فلا نزاع فيه وان

١٨٧

اريد بها الاجزاء المحمولة التي تكون اجزاء على الحقيقة ذهنا وخارجا فيتم المط
لانه لما يبطل التس في الاجزاء الخارجية الحقيقية وثبت انتهاء المركب
الى البسيط الخارجي حقيقة بطل التس في الاجزاء العقلية وثبت
انتهاؤه الى البسيط العقلي ايضا وذلك بناء على الملازمة بين التركيب
العقلي والتركيب الخارجي كما هو المذهب المنصور على تقدير وجود الكلي
الطبيعي وقد يقرر انتهاء المركب مطلقا الى البسيط ثم ان اريد بالبسيط
البسيط الحقيقي وان اريد الاضافي فغير مفيد وقوله البسيط مبدا المركب
ان اريد الاضافي فغير مفيد وقوله الا انه مسلم وان اريد به البسيط الحقيقي
فمم فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق او غيره من البراهين وانت
تعلم ان المركب الحقيقي ليس له وجود سوى وجودي الجزئين لان
الجزئين لا يتحدان بحيث يفيض عليهما وجود واحد ثالث غير ما لهما من
حيث الانفراد كما مر انما الفرق بين الاجزاء والمركب بمحض التفصيل
والاجمال بالنظر الى الملاحظة لا بالتغاير في الوجود حقيقة فوجودات
الاجزاء اذا قطع النظر عن تكثر الملاحظة ولوحظت بملاحظة واحدة
يسمى وجود المجموع وقد مر فالوجودات المنسوبة الى الاجزاء اولا وبالذات
اي من حيث التفصيل يصح انتسابها الى المركب ثانيا وبالعرض ايضا
وان كان له نحو وجود اجمالي بحسبه يكون وجود المركب معلولا عن وجودات
الاجزاء وايضا وجود كل مركب بما هو مركب معلول لوجود الجزء بما هو جزء
فلو كان كل جزء مركبا ولم يكن له انتهاء الى البسيط الحقيقي يلزم وجود

ما بالعرض بدون ما بالذات سواء نظر الى ما بالعرض من الجهة الاولى او من الجهة الثانية وقد اشرنا الى استحالته من قبل فما ذكره تحا لا حاجة اليه التمسك ببرهان التطبيق ونحوه وقال السيد الزاهد ان المركب لا بد له من جزء صوري وهو ما به المركب بالفعل فلا يكون الا بسيطا حقيقيا والا لكان له جزء مادي وصوري فلم يكن ما به المركب بالفعل وهذا ولا يخفى عليك ان هذا التقرير مبني على امور الاولى ان الماهيات انما تتركب من الجنس والفصل فيكون ماخذهما مادة وصورة والثاني ان ما به الشي بالفعل يجب ان لا يكون مشتملا على شي ما له القوة ولو كانت القوة لامر غير ذلك الشي والثالث ان كل جزء مادي يجب ان يكون له امكان استعدادي حتى يكون منافيا للجهة الفعلية كما ذكر في موضعه مع ان المادة الماخوذة ههنا اي في تركيب الهيئة عن المادة والصورة بمعنى اعم حتى تشمل المركبات العرضية والمادة الحاملة للاستعداد امر جوهري عندهم وكل من الامور الثلثة غير مسلم عند الخصم فلا ينفع هذا التقرير وقد يستدل على زيادة الوجود على الماهيات بانه لو كان عينا لها او جزءا لما امكن تعلقها دون تعلقه ولم يكن لنا حاجة الى الاستدلال عند حمل الوجود على الهيئة ضرورة ان حمل الذات والذاتي غني عن البيان وايضا يلزم انتفاء الامكان لانه كيفية عارضة لنسبة الوجود الى الهيئة فلا يعقل عروضه عند كون الوجود عينا او جزءا ولو كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او ذو سواد الى غير ذلك ويكون كل من امثال هذه الثنائيات الواهية التي لا يتعدى اثرها

عن الوجود

عن الوجود الانتزاعي مذكورة في كتبهم مع ما لها وعليها لا نشتغل
بتطويل الكلام فيها وللاصحاب المذاهب الاخر ادلة مذكورة في
كتبهم ولكونها واهية ايضا تركناها مخافة التطويل والاستهاب وههنا
كلام اخر ينكشف به حقيقة حال الوجود وما جعلوه في رتبة من التشخص
ونسبته الى الكلي الطبعي فاعلم ان الوجود الذي الاثار والاحكام وهو
مناط الموجودية ومحل الوجود لا يمكن ان لا يكون امرا زائدا على الماهية سواء
كان منضما او منتزعا او مباينا وذلك لان العارض الانضمامي والانتزاعي
يتاخر عن معروضه وهو يتقدم عليه بالوجود الشخصي كما صرحوا به كيف
ولو لا تقدم المعروض على العارض بالشخص كيف يصح حلوله فيه فكيف
يصح العروض فان الحلول فرع التابعية بحسب الشخصية وبالجملة تقدم
المحل على الحال بالوجود الشخصي ضروري الا ترى انهم جازمون بان التشخص
الحال فان الكلي بما هو لا يفيد التشخصية ولا ينقص بالعوارض اللازمة
للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص الوجودين فانهم قد زعموا
ان لا دخل لوجود الماهية فيما بل الماهية بنفسها اقتضتها بلا اشتراط حتى
الوجود وذلك لانا قد بينا في موضع اخر ان هذا الزعم فاسد فان
الملزومية هنا نفس الاقتضاء الذاتي بلا مداخلة شرط اخر اجنبي سوى
الملزوم وبلا مداخلة خصوص احد الاقتضاء الذاتي بلا مداخلة الوجودين
الخارجي والذهني واما شرطية وجود نفس الماهية الملزومة فضرورية لان
الاقتضاء المذكور هو الافادة هو مفيد الشي تحت تعلاازم معا لحقيقه

ووجوده قبل ذلك الشيء كما قال الحكماء ردا على المتكلمين حيث زعموا
ان وجود الواجب تعالى لازم متاخر عنه زايد عليه حقيقته نفس ذاته فاورد
الحكماء انه يلزم تقدمه على وجوده بالوجود لان الاقتضاء هو الافادة
والمفيد للشيء يجب قبله بالوجود وربما قد يزعم ان شرطية الوجود يوجب
تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو يبطل تخلله بين الذات والذاتي
فقد ذكرنا جوابه في ذلك الموضع فان تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وكذا
وكذا بين الذات وذاتياتها مجعول استينافا واما بغير استيناف فلا
فان وجوب وجود الملزوم هو المفاد من العلة الجاعلة اولا ثم هذا الوجود
الذي وجب من الجاعل بتبعيته افاد اللازم بدان يطرء على اللازم جعل
فاعل اخرة لجعل المفاد من العلة الجاعلة اولا يتعلق بالملزوم وثانيا بلازمه
وان شيت قلت ان العلة الجاعلة انما افاد وجود الملزوم ووجوده
بعدما وجب افاد نفس اللازم وعلى هذين الطريقين فلا خلل في شرطية
الوجود فيها بل الدليل قاض بها وقد زدنا في ذلك الموضع على هذا وقلنا
ان ضرورة ثبوت المحمول للموضوع تطرقي فيما يكون المحمول ذاتيا ايضا غير
معقول ما لم يكن الموضوع ضروريا بالذات او بشرط العلة اولا فيجب له المحمول
وثانيا فينعقد القضية ضرورية وبدونه خرط القتاد وقد بينا هذه الجملة بما لك
بما عليها ولها وبمهاله الكلام فيها فليراجع اليه ثم لما ثبت تأخر العوارض
عن الوجود التشخصي للمعروض وجود بطل كون الوجود من العوارض الانضمامية
او الانتزاعية والا فيلزم ان يكون للمعروض وجود سابق منفصل الى التسلسل

الكان السابق غير اللاحق او الى الدور ان كان عينه لا يقال انهم صرحوا بتقدم
المحل وجودا في العوارض الانضمامية مط دون الانتزاعية مطلقا لانا نقول
انما لم يصرحوا به اما نظرا الى ما ارشدنا اليه مما زعموا في لوازم الماهية وقد ظهر
فساد زعمهم واما نظرا الى ان الاعتبارات الانتزاعية لما لم يكن لها وجود
الا بعد الانتزاع فلا اعتبار في اعتبار تاخرها وجودا عن وجود المحل والا
فلا ريب في انه كما لا يحصل تشخص الاعراض العينية الا بالمحل المخصوص كذلك
لا تحصل التخصيصات في الانتزاعيات الا بعد اعتبار استنادها الى الـ
الموصوفات التي تنتزع منها ثم لا يجوز ان يكون مباينا للماهية لان التباين
مع انه يوجب امتناع الحمل المخصوص كذلك لا هو خلاف اصولهم وليس
الكيفية الامكانية عن ان يكون له سبيل الى عروضه للمباينة التي بين الماهية
والوجود يوجب فسادا اخر ولنمهد مقدمة وهي ان الاشياء الموجودة
في الواقع بعد تسليم اشتراكها في الوجود المط اي شيء كان هو لا شك في
امتيازاتها في وجوداتها الخاصة بها والا لكان وجودات الماهيات المتباينة
ووجودات الافراد المتشاركة في نوع واحد انها بعد فيصح حمل بعضها على
بعض ويلزم عنه مفاسد لا تحصى فالوجود الخاص لكل شيء لما كان ما به
فلا يكون وجودا لذلك الا بعد ما امتاز ذلك الشيء عن شيء اخر اما بالماهية
كالجوهر والعرض او بالهوية وذلك كالفردين من نوع واحد كزيد وعمرو
مثلا اذ لولا امتياز هذا الشيء عن الشيء الاخر كيف يحكم بان هذا الوجود الخاص
لهذا الشيء دون الاخر فان كان ذلك الامتياز بالماهية فقد يكفي لامتياز

وجود بهما وان كان الامتياز بالهوية كما في فردي نوع واحدة فانما هنا
متعايد لتشخصهما والتشخص الخاص بكل شيء وجوده الخاص به اما متحدان كما هو
راي جماعة او متبينا وقان كما هو راي اخرين وعلى كل تقدير لا قبلية ولا بعدية
بينهما فلم يكن لذلك الشيء قبل وجوده الخاص به امتياز عن الشيء الاخر
اصلا لا بالماهية لانا فرضنا اشتراكهما فيها ولا بالهوية لما انه انما يتعين بوجوده
الخاص بهذا اذ ذلك الوجود الخاص لذلك فانه لو العكس الامر بان ينسب
هذا الوجود الى ذاك وذاك الوجود الى هذا فلا مانع منه وتوضيح لك من
هذا البيان ان وجودات الافراد المتشاركة في النوع سواء كانت
ممتازة باضافتها الى تلك الافراد او قبل الاضافة بان يكون بينها
تباين ذاتي لا يصح نسبة الوجود الخاص الى الفرد الذي هو وجود له الا
بعد تمام امتيازه الفردي اما على الاول فظ واما على الثاني فلما ذكرنا من صحة
انعكاس النسبة ومع صحة الانعكاس تخصيص تلك الوجود الى هذا دون
ذاك ترجيح بلا مرجح وبالجملة نسبة الوجود الخاص اذا كان مباينا الى افراد
النوع متشابهة ما لم تتمايز تلك الافراد من قبل ولو حصل الامتياز به فاما
يمنح التخصيص في الواقع فليس لشيء والمحض اعتبار المعتبر فلا اعتداد به لان
التمايز بين الاشخاص ووجوداتها واقعي مع قطع النظر عن اختراع الذهن
ومن هنا ظهر ان ما قالوا ان وجود الممكن عين الواجب جل ذكره غير معقول
على تقدير تباين حقيقي كما هو المسلك عندهم الا ان يقال ان العلة الجاعلية
لما كان موجبا للشيء وموجدا الا انه فسمي بالوجود فعلى الوجود فعلى هذا

كل

كل علة فاعلية للشيء وجود له وهذا تعسف محض الا ترى ان وجود الشيء اثر من
اثار ايجاب الفاعل فكيف يكون هو هو وما يقال انه تع وجود كل ممكن من حيث
الارتباط بينه تع وبين الممكن فالارتباط هو نسبة الايجاب تع له هو الفرد لا يتمايز
الا بعد تمايز وتكثر في احد المنتسبين ولما كان ذاته تع واحدة بلا تكثر اصلا فيجب
التمايز اولا من جانب الممكن حتى يتمايز الارتباطات ولا يتاتى فيجعل كل ارتباط
ممتازا بعد تمايز الممكن وجود ذلك الممكن وقد عرفت انه لا تمايز بين
بين افراد نوع واحد الا بالتشخص الذي هو عين الوجود او مساوق له
كما زعموا وهذا في الحقيقة نوع من الدور رغم قديم الكلام من قبل في بطلان
جزئية الوجود فلا يفيد من بعد فالوجود اذن لا يكون الا عين الماهية فان
ثبت توحده واشتراكه كما هو المذهب المنصور فلا بد من الرجوع الى احد
المسلكين السابقين من مسالك المتالهين او الصوفية قدس الله
تع اسرارهم ومنشا الامتيازات والاختلافات اما كون الوجود مشككا
كما ذهب اليه المتالهون او معنى فوق ذلك كما يشهد به كلمات العرفاء رضوان
الله تع عليهم وقد اومانا اليه اشياء فتذكره وظن ان الاحتمالات التي تطلب
في الوجود من كونه زائدا عارضا انتزاعيا وانضماميا او مباينا فهو كالمفتقر
الواجب تع او ارتباط بينه تع وبين الممكن او لا هذا ولا ذاك او جزء من
الماهية يبطل جميع تلك الاحتمالات في التشخص بعين هذه البيانات بان يقال
ان كان التشخص عارضا انضماميا او انتزاعيا يجب تاخره عن المعروض بالوجود
التشخص كما هو مقتضى العروض والحلول مع ان التشخص عين الوجود الخاص او مساوق

فكيف يصح التاخر على ان كون التعين انتزاعيا يوجب منشاء انتزاع
فهو ليس نفس الطبيعة لاشتراكها فلا بد من زايد فان كان انضماميا او مباينا
فمناط التشخص هو الزايد المنضم او المباين وهو التشخص في الحقيقة فينقل الكلام
الى هذين الشقين وان كان مباينا فلا نسبة الى فرد معين ما لم تمايز هذا
الفرد عن الفرد الاخر المشارك له في النوع مع انها فتمايز في الافراد :
لا تنافي الاية فان قلت اذا وجد الكلي الطبعي بمعنى الطبيعة من حيث هي
باقتضاء العلة وجد معه تشخص التشخصات الاخر كما بين في موضعه ان
التشخصات متباينة بانفسها لا بغيرها حذرا عن لزوم التسلسل فذلك
التشخص الذي وجد معه الطبيعة من حيث هي باعتباره معها يحصل شخص
وهو زيد ثم اذا وجد الطبيعة مع تشخص اخر بعينه معها يحصل شخص اخر هو عمرو
وهكذا قلت الكلام باق بعينه فانه اذا وجدت الطبيعة مرتين ووجد معها
تشخصان فاعتبار هذا التشخص واختصاصه بمرة معينة من الطبيعة لا وجه له الا ان
يكون تلك المرة ممتازة عن المرة الاخرى بنحو من قبل فذلك النحو هو
المشخص في الحقيقة لا هذا الامر المباين ولولا امتياز من قبل فليس الا وجود
الطبيعة من حيث هي مباينا عن التشخصين فانتساب احدهما اليها
مرة دون اخر اما بمرجح فقد فرض عدمه واما باختراع فلم يكن امتياز
في فردي الطبيعة في نفس الامر والكلام في ابطال خيرية التشخص وكونه
عين الوجود بعينه كما قد يزعم كالكلام في الوجود وقد عرفته وما قالوا ان
تعدد افراد نوع واحد لم يمكن الا في الانواع العرضية او الجواهر الصورية



فتشخصاتها مستفاد من المحل ووجود المحل بتشخص متقدم على الحال مطلق وهو و
تشخصه تابع له فالتشخص ان كان امرا انتزاعيا لكن ليس منشأ انتزاعه
طبيعة الحال لكونها مشتركة ولا مع امر انضمامي ليرجع الكلام اليه ولا المباين بل
منشاءه خصوصية محله وهو المفيد له حقيقة فبعدد افراد النوع عند تعدده
ذاتا او زمانا او جهة فالمحل الخاص هو المرجح والمخصص للطبيعة لكل تشخص
تشخص فاذا وجد الطبيعة فانما يوجد في محل يتخصص به ثم اذا وجد في محل
اخر يتخصص بذلك الاخر ولا حاجة الى مخصص زايد ولا يلزم الترجيح بلا
المرجح نفس المحل الخاص المتقدم على الحال المخصوص بقي الكلام في تشخص
المحل وفي تشخص الجواهر التي ليست بحالة كالعقول والنفوس والمواد فنقول انها
كلياتها منحصرة في فرد على ما زعموا فعلى هذا كل عقل وكل نفس نوع منحصر
في فرد فقط لا تعدد لاشخاصها فيصح لكن يلزم اختلالات اخرى اما اولا
فلان التشخصات وان لم يكن متعددة في هذه الكليات لكن التشخص الواحد
في فرد واحد منه لا يكون عارضا انضماميا او انتزاعيا لما عرفت ولا نفس
الطبيعة لعروضها الشركة بحسب ذاتها وان لم يكن في ذاتها كثيرة بالفعل وذلك
لما بين فيما قيل ان الكلي من حيث طبيعته لا تمنع الشركة ولا يقتضي تعينا
معينا فهو اما المباين وذلك ايضا باطل لما مر ولما انه قد لا يكون هناك مباين
اخر سوى الفاعل كما في المعلول الاول ولا يكون المتعين عين الفاعل
اذ لو كان عينه لكان الوجود الخاص ايضا عينا له او مساوقا وقد بطل والحق
كون التعين عين الفاعل لما اوجب كون الوجود الخاص عينه او مساوقه .

استحال حمل الوجود والتشخص كليهما على الشخص كما مر الا ان يلتزم ان التشخصات
التي ليست لها محل كالمذكورات من العقول والنفوس والمواد ليست بطبايع
موجودة متشخصة بتشخص زايد بل الموجود هو المتشخص بذاته وهو عين
التشخص وانما العين من المنتزعات العقلية وانما هي كليات منحصرة
في فرد ما لحقة لكن يفضي الى انكار وجود الكلي الطبيعي واما ثانيا فيكون
تشخص بعض الكليات من جملة الانتزاعيات من محالها وتشخصات
البعض الاخر من المباينات يوجب ان يكون وجوداتها الفلك والعقل
لا يفرق بين كلي وكلي بان يكون وجوداتها الفلك البعض مباينا
لذلك الكلي ووجود البعض الاخر غير مباين بل الظاهر ان تشبيه جميع
وجودات الطبايع الممكنة وتشخصاتها اليها على نهج واحد وظني ان التخلص
عن المضايق كما هو عسر في الوجود كذلك في التشخص على تقدير وجود الكلي
الطبيعي الا بالرجوع الى المسلكين السابقين بان يكون منشا الاشتراك
بذاته منشا الامتياز في مراتبه اما بنحو من انحاء التشكيك في الماهية او بمعنى فوق
ذلك واما على تقدير نفي الكلي الطبيعي فالموجود في الخارج عين التشخص وهو
الوجود بنفسه لما انه عينه او مصادقه وعلى تقدير عينية احدهما يلزم عينية الاخر
لانه لو كان زايدا لفوت المصادقة اليه وعلى هذا فالخلاص عن تلك المضايق
ممكن لكن انكار الكلي الطبيعي خلاف راي الجماهير من القدماء والمحدثين وان
ذهب اليه المتكلمون ومع ذلك ادلة الفريقين لا تخلو عن خرازة واما
ادلة النافين لوجوده فهي مذكورة مع ضعفها في الكتب مع مالها وعليها فلا

نذكرها واما ادلة المثبتين لوجوده في الخارج فهي كثيرة لا يسعها المقام
لكن نذكر منها بيان اهم قويين في زعمهم الاول الاستدلال على وجود
معنى مشترك بين الافراد باشتراك الاثار المتضايفة فانا لجد بين السواد
مثلا من الشركة في معنى السوادية ما ليس بينه وبين غيره من الحقايق
الموجودة وليست تلك المشاركة في مفهوم انتزاعي وجودي او سلبي
كالشركة بينها في انهما تابعان للمحل او انهما ليسا امرين جوهرين فان
امثال هذه المفهومات ليست بامور محصلة في الخارج حتى يستدل بها
لاشتراك فيها على وجود الكلي في الخارج بل تلك المشاركة مشاركة :
في معنى عيني حقيقي يحكم العقل بان ما في هذا السواد بعينه هو ما في ذاك
اذا قطع النظر عن هذية هذا و ذاك وهذا البيان اذا تاملت فيه
وجدت ماله دعوى البديهة في اشتراك الماهية بين الهويات ولعل
الخصم لديها عده بل يقول ان كلما يجده العقل مشتركا بين الهويات
انما هو معنى عقلي وصورة ذهنية لكن قد يوخذ من نفس الهويات
فيتوهم انه عين تلك الهويات وقد يوخذ منها مع حيثية زائدة عليها
وجودية بل اضافية او سلبية فيقول انها عرضيات انتزاعية وجودية باضافة
او لا باضافة او سلبيات محضة فالموجود في احد السوادين في الخارج
ليس الا معنى البسيط المجهول الكنه هو عين الشخص وكذا في السواد الاخر
الا انهما مشتركان في انهما يؤديان ... ان الانتزاع معنى واحد كلي صادق
عليها فيتوهم انه عينها وليس كذلك بل ما يحصل في العقل هيئة وصورة :

مباينة لا في الخارج في الهويتين الخارجيتين والثاني ان الاتصال الثابت
في الجسم بابطال الجزء الذي لا يتجزى قابل للفصل اما في اصل الفطرة او
بعده كما ذكر في موضعه ولا شك ان الاجزاء المقدارية من ذلك الاتصال
قبل الفصل كانت متماثلة ومماثلة للكل في الماهية متحدة الوجود وذلك
لامتناع الاتصال الحقيقي بين المتباينات في الماهية فاذا طرء الانفصال
او فرض بدل الاتصال في اصل الفطرة يوجد اتصالان متمايزان هما شخصان
من كلي ذلك الاتصال الذي التي تماثلت تلك الافراد فيه فان تلك
الاجزاء المقدارية التي كانت وهمية قبل طرء الفصل صارت بالفعل
متمايزة شخصين في الخارج فالاتصال الموجود من قبل بوجود واحد صار
موجود الوجودين وهذا بعينه وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان الامر
الجزئي يستحيل ان يكون موجود الوجود تارة وموجود الوجودين اخرى
وهذا التقرير من اقوى البراهين على وجود الطبيعة من حيث هي كما نص
عليه بعضهم وظني انه بعد تسليم ان الاتصال يقبل الانفصال الفطري
او الحادث موقوف على ان الاتصالين الحادثين بعد الانفصال بعينها
هما الجزءان الوهميان حقيقة بلا تفاوت في التشخص لان الثابت بالبرهان المذكور
انما هو التماثل بين الاجزاء الوهمية من عند التعقل الاتصال وهو ان يكون
الاتصالين الحادثين بعينها الوهميين حين الوصل خلاف المذهب عند
القائل بان الانفصال يعدم الاتصال لانعدام الاتصال الاول بعينه انعدام
الاجزاء المقدارية الوهمية لاتحادها معه ذاتا ووجودا وانما حدث بعد الانفصال

شخصان

شخصان اخران من المتصل غير المتصل الاول واجزاءه الوهمية فانما ثبت
ان هذين الاتصالين الحادثين متشابهان ومشابهان للاول لا بد له
من دليل اخر اذ ما ثبت لمشابهة من الاجزاء المقدارية الوهمية للمتصل
الاول لم يبق بل حدث اخران فكونهما متماثلين من نوع واحد او من
نوع الاول لم يثبت بعد ما ثبت تغايرهما مع الاول واجزائه فلما ثبت
بطلان الاتصال الاول مع اجزائه يجوز ان يكون الحادثان متباينين كما
في ساير قطرات الماء مثلا عند الخصم فكما ان القطرتين من الماء ليسا
بمتماثلين عند الخصم بل بينهما مباينة بحسب الحقيقة الجزئية بلا اشتراك في
الماهية النوعية لكن الحال بين نصفي القطرة الواحدة اذا طرء الانفصال
على تلك القطرة عنده مباينة محضة بلا مشاركة في ماهية النوعية لكن
الحال بين نصفي القطرة تح نعم لو كانت الاجزاء الوهمية باقية بعينها عند
الانفصال لتم الكلام بلا حاجة الى بيان اخر على التماثل ومن الاختلافات
المشار اليها سابقا في وجود الاختلاف في كونه مجعولا فقط كما
ذهب اليه طائفة من التابعين او الماهية فقط كما هو المشهور او مفاد
النسبة التركيبية الحاصلة منهما كما ذهب اليه المشاؤن القائلون بان الامكان
كيفية عارضة للنسبة التي بينهما والامكان هو المحوج الى العلة الجاعلة فلا
يكون المحتاج الى الجاعل الا بالعرضية الامكان بالذات والا يكون اثر الجعل
بالذات الا هو وليس هو الا مفاد النسبة التركيبية الذي هو بعينه مفاد
النسبة المخصوصة وبالجملة اثر الجعل لا يكون الا ما يكون محتاجا بالذات

ومنشأ الحاجة عند التحقيق هو المعنى المعبر عنه بالامكان فعند المشائين
لما كان الامكان عبارة عن سلب ضرورة نسبة الوجود والعدم الى الماهية
فلا يكون المتأثر بالذات والمحتاج الى العلة الا مفاد التركيب واما الطرفان
فانما هما والجعل ثانيا وبالعرض واما عند غيرهم فالامكان كيفية نفس الشئ
فمنهم من زعم ان الوجود بمعنى ما به الموجودية هو الموجود حقيقة وانما الماهيات
المفهومات التي ينتزعها الذهن منه فيقسمها الى الكلي والجزئي والجوهر والعرض
الى غير ذلك وهو المحتاج بنفسه تارة الى العلة الفاعلة فقط كما في الوجودات
الجوهرية وتارة الى العلة الفاعلة مع المحل القابل له كما في الوجودات
العرضية وحاجة الشئ بنفسه الى شئ آخر بلا اعتبار صدق مفهوم زائد عليه
كما في الماهيات العرضية انها بنفسها محتاجة الى المحل الموضوع مع قطع النظر
عن وجوده وعن صدق مفهوم العرض عليها غير متباين الفساد وقد
شرحناه سابقا كذلك الحال في الامور الجوهرية المحتاجة بنفسها الى الفاعل
الموجد وهذه الحاجة هي المعبر بالامكان الجوهري وانما مصداقها ومنشأها
ذات الممكن ولو كان هو الوجود نفسه فلما كان الممكن بنفسه محتاجا
الى العلة هو عين الوجود كما هو رأيهم فعندهم لا يكون اثر الجعل الا نفس
الوجود ومنهم من قال ان الماهيات هي الموجودة بالذات وهي المحتاجة
الى العلة بنفسها والوجود امر اعتباري فالماهية هي المجعولة بالذات وهي
اثر الجاعل اولا فالجعل على الاول يسمى مؤلفا وعلى الاخير يسمى بسيطا
وقد طال كلامهم في ان الحق هو الجعل المؤلف ام الجعل البسيط واستدل

كل

كل بدلا يايهم كما هي مذكورة في موضعه ولكونها واهية لا فائدة في التعرض بها والظني
ان الاقرب هو الجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل بالذات وما يترتب
على الجعل اولا هو نفس الامر الواقعي سواء كان ذلك هو الوجود لغيره او الماهية
نفسها وذلك لان اثر الجعل اولا لو كان مفاد التركيب اي مفاد قولنا
زيد موجود مثلا فلا شك ان المحمول في هذه القضية اعني الموجود امر
انتزاعي فان اثر اعينه وان كان محل الخلاف في نفسه لكن لا ريب في
ان المراد في هذه القضية هو المفهوم الانتزاعي كما يشير اليه كلامهم في
هذا البحث فمفاد هذه القضية ليس عبارة عن نفس القضية الاحتمالية
لانه لا يصلح ان يكون اثر الجعل بالذات وان كان قد يطلق مفاد القضية
عليها في موضع اخر بل مفادها نفس المصداق والمحكي عن ما هو محكي
عنه وليس هو في الواقع الا نفس الموضوع اما بلا حيثية زائدة او مع وعلى
حيثية زائدة على الاول فيكون اثر الجعل نفس الموضوع وهو المعنى بالجعل
البسيط وعلى الثاني فالحيثية اما استناده الى الجاعل كما هو المشهور من ان
مصداق قولنا زيد موجود مثلا هو نفس الموضوع من حيث استناده الى
الجاعل وهذا هو الظاهر الموافق للقواعد او حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية
على الاول فلا شك ان حيثية الاستناد الى الجاعل لا يصلح ان يكون من
اثار الجعل لان الاستناد الى الجاعل عبارة عن كونه تابعا له وذلك لفاقته
الذاتية التي هي من لوازم الماهية الامكانية وكون الموضوع تابعا ومحتاجا الى غير
مما يترتب على الجعل اصلا فلم يبق عليه الا نفس الموضوع وكون الحيثية

الضمامية بطل لانه لوجب ان يكون صدق الوجود على الموجود تابعا للصفات
الانضمامية اللازمة التأخر عن وجود الموصوف وهذا نوع من الدور
وكذا كونها انتزاعية لوجب تاخر صفة الوجود عنها مع ان كل صفة انتزاعية
ايضا متاخرة عن نحو وجود الموصوف وقد عرفت في بيان حال لوازم
الهيئة ولو سلم فلا اقل من ان يكون مع الوجود فلا يكون قبله بحيث
يكون مناطا لصدق الوجود فيكون جزوا من معاد ذلك التركيب الذي
جعلوه اثر الجعل بالذات وبالجملة ليس في الموضوع سوى ذاته البسيطة
من الحيثيات والاعتبارات ما يصلح ان يكون معتبرا معه ويكون
مصداق لحمل الوجود ويكون الموضوع مع ذلك الامر اثر الجعل ويكون هو
نفس مفاد المركب المذكور على انه لو لم يكن الوجود في تلك القضية
امرا انتزاعيا بل عينيا فاما عين الهيئة فلا يحصل لفاد التركيب بل نفس
الهيئة ليست الا واما منضم او مباين فعلى كل تقدير له تحقق تحقق على حدة
فيجب ان يفيض عليه جعل براسه لانه براسه من الحقائق العينية و
استدل السيد الزاهد على الجعل البسيط بانه لو تعلق الجعل اولا بالمركب
دون البسيط من الهيئة ليلزم ان يكون مرتبة للهيئة متاخرة عن مرتبة
الهيئة من حيث الوجود لان الثانية في المرتبة مقدمة من الاولى
بسبب تقدم جعلها عليها مع ان الامر بالعكس فان مرتبة نفس
الهيئة مقدمة على مرتبة الهيئة من حيث الوجود وانت خبير ان تقدم
الهيئة على الهيئة من حيث الوجود وهو بعينه تقدم الهيئة على الوجود العارض

لانه كاشف عنه ولا شك ان تقدم الماهية على وجودها نحو آخر من التقدم
سوى ما بحسب الوجود وذلك لان الوجود لما كان من العوارض فالعقل
يحكم ان لمعروضها وهي الماهية رتبة قبل رتبة لحوق الوجود فان ما للشيء لذاته
قبل ما له من غيره قبلية غير ما بحسب الوجود بل هي في المراتب العقلية
من الاعتبار الذهني وقد شرحنا هذا المعنى في بيان معنى الحدوث الذاتي
في الحاشية المعلقة على شرح العقائد الجلالي ولا مصادمة لتعلق الجعل
اولا وبالذات بمعاد التركيب وذلك بناء على ما ذهب اليه القائلون
بالجعل المؤلف من ان اثر الجعل لا يكون بالذات الا ما يحتاج الى العلة
بالذات فلما لم يتصور عندهم حاجة في نفس الموضوع ولا في نفس
المحمول بل في مفاد الهيئة التركيبية لان الامكان كيفية النسبة على زعمهم
فلم يكن المحتاج الى العلة والمتأثر منها الا معاد التركيب فاذن لا قدم
التركيب في كونه اثر للجعل بالذات نظرا الى خصوصية معنى الامكان
على زعمهم وكون الماهية المخفقة اثرا بالتبع لا ينافي تقدمها على المركب باعتبار
ذلك النحو من التقدم في الاعتبارات الذهنية والمراتب العقلية
علم الواجب جل ذكره اتفق الملل والنحل على انه تعالى عالم بنفسه وبسائر الممكنات
وخلاف شرذمة قليلة بناء على انه نسبة بين العالم والمعلوم وهي لا يتصور
بين الشيء ونفسه فلا يعلم نفسه فلا يعلم غيره لان من جهل نفسه جهل
بنفسه جهل بغيره قطعا لا يعتد به لظهور ضعف بناءهم ثم اختلفوا فيه بانه
عين ذاته تعالى كما ذهب اليه جماعة منهم اكثر المتأخرين واما زائد فهو اما

قايم بذاته تع وذلك على نحوين اما بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى كما ذهب اليه الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي ابن علي ابن سينا او معنى واحد بسيط ازلي قايم به تعالى كما ذهب ذو اضافة وتعلق بسلسلة الممكنات منشاء لانكشافها غير الصورة الارتسامية من المعلوم كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري ومن في طبيعته من المتكلمين او غير قايم به تع فذلك اما بنفس حضور الممكنات عنده تع حضور الحبيب لوجود الدهري كما ظنه طايفة من المتأخرين او بحضور صور الممكنات باجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية من غير قيام به تع قديمة عنها بالمثل الافلاطونية كما نسب الى الاشراقيين او بنفس حضور الاشياء عنده تع حضورا اشراقيا كما ظنه الشيخ شهاب الدين المقتول من اتباع الاشراقية او بنفس الممكنات المعدومات قبل وجوداتها ثبوتا عينيا كما ذهب اليه المعتزلة من المتكلمين بناء على قولهم بثبوت المعدومات او بثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي في الخارج والذين كان سرا على ما نقل السيد القادر في اربعينه او باتحاد العاقل والمعقول كما زعمه فرفوريوس من اليونانيين ولعل هذا المذهب يرجع الى مذهب الصوفية كثرهم الله تعالى فهذه تسعة مذاهب وادانعم اليها مذهب اهل الحق والعرفان قدس الله اسرارهم فتلك عشرة كاملة ونحن نتكلم اولا في اثبات العلم له تعالى ثم في بيان المذاهب الباطلة من تلك المذاهب المذكورة وتنقيح الحق فيه فنقول لهم في اثبات علمه تع مسلك تمسك به الحكماء والمتكلمون ومسلك خاص للمتكلمين ومسلكان مختصان بالحكماء اما الاول فهو ان مصنوعاته متقن اتقانا

بديعا ومحكم منتظم نظاما عزيبا يتحير فيه العقول بل لا يهتدي الى كمال ما فيه
من المصالح والمنافع وكل من كان مصنوعاته كذلك فهو حكيم عالم اما الصغرى
فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس والاخطار نباط العلويات مع السفليات
خصوصا في الحيوانات مما اعطاه الله تعالى من مصالحها والالتها المناسبة :
واعضائها النافعة مما لا يحصى وقد كسرت عليها المجلدات واشير الى
بعضها في القران العظيم واما الكبرى فضروري الفرق قد نبه عليه بان من
راى خطا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة متسعة الدلالة على معان دقيقة
مؤلفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك الخطاب الكلام منتظم مناسب
يدل على علم المتكلم قطعا وهذا مما لا سبيل للشك فيه ولذا قال العارابي
في رسالة الجمع بين الرايين في بيان اتفاق رايي ارسطوا وافلاطون
انهما وسائر القدماء يقولون بحدوث العالم وان له صانعا حكيما رد اعلى
من زعم القول بالبحث والاتفاق واستدل بانتظام البديع والترتيب
العزيب على الحكيم الصانع واما الثاني فهو انه تعالى قادر وكل قادر عالم اما الاولى
فلان الاول هو الذي يفعل بالاعتبار فلا بد له من سبق العلم عليه واما الثاني
فلما عرفت سابقا في ذيل بيان مسئلة قدم العالم او حدوثه ان الحوادث
لا يرتبط بالقديم الا بعد سبق اختيار القديم فيلزم منه ان حدوث اي حادث
كان من الحوادث اليومية او اجزاء الحركة او الزمان يدل قطعا على ان ايجاد
وايجابه انما يتم بقدرته ارادته كما يدل على ذلك تعالى لو تاملت حقه كان متعينا لكن
لكن لا باس بان نعيده هذا مما مر وذلك لان الحادث عند حدوثه لا بد له

من علة موجبة متوسطة لا بطالة مع القديم فتلك العلة الموجبة اما حادثة
معه فلا بد لحدوثها من علة موجبة اخرى توجبها معها وهكذا حتى يلزم الدور
او التسلسل في المجتمعات وذلك باطل قطعا واما هي حادثة قبلها ولتلك
الموجبة ايضا موجبة اخرى قبلها حتى لا يلزم التسلسل في المجتمعات بل في
المتعاقبات على سبيل الاعداد وسواء كانت تلك المتعاقبات امورا
منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء للحركة او الزمان المتصلين فمع انه
ظهر فساده فيما سبق بوجوه كثيرة باطل للزوم التناقض لان الكلام في
الرابطة الموجب كما عرفت انفا بوجوه فكونه موجبا بالكسر يقتضي امتناع
انفكاك الموجب بالفتح وكونه سابق عليه يقتضي خلافه وقد عرفت فيما
سبق ان ايجاب القديم لشيء من الحوادث بتوسط وسائط ولو بلا نهاية
بحيث لا يكون ذلك القديم الا علة ناقصة لكل واحد من الحوادث ولا
يكون تامة لواحد لا ينفع ولا يفيد الوجوب وهذا الوجود فتذكر ما سلف
وايضا قد مر تقرير البرهان التطبيق والتضايف بحيث ينتهض على ابطال
التسلسل مطلقا ولو في المتعاقبات الماضية المترتبة وكون الاحاد المتسلسلة
مجتمعة ليست من شرائط جريان البراهين وهذا ما قال بعض المتكلمين
ان لم يكن المتكلمين ان لم يكن البارئ تعالى قادرا بل موجبا بالذات لزم احد
الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وذلك لانه اما ان لا يوجد حادث
اصلا او وجد فاما بلا مؤثر يوجبه او مع مؤثر يوجبه والمؤثر الموجب اما حادث

ولذلك الحادث حادث اخر لا الى نهاية سواء كانت تلك الحادث مجتمعة
او متعاقبة واما ان يكون ذلك المؤثر قديما فعلى الاول يلزم الاول
وعلى الثاني يلزم الثاني وعلى الثالث يلزم الثالث اى التسلسل وذلك
الظاهر البطلان سواء كان فى المجتمعات او المتعاقبات الماضية وعلى الرابع يلزم
الرابع وبطلان اللوازم كلها ضروري قطعا وانما لزم احدى هذه المحذورات
المستحيلة بالقول بالايجاب بالذات واذا كان فعل القديم باختياره و
ارادته ويكون المراد على حسب الارادة الازلية ويجوز انفكاك المراد وتخلفه
على حسب الارادة واقتضاء خصوصية الارادة الازلية فلا يلزم شئ من
المحذورات نعم تخلف المعلول عن العلة الموجبة الاضطرارية وانفكاكه عنه
ولو انا مستحيل قطعا دون العلة الاختيارية بل على هذا التقدير نحو يكون معية
المعلول مع الموجب التام من التخلف المستحيل وذلك او اراد الفاعل الا
تري وجوده فى حد من الازل ازلا وقد شرعنا هذا المعنى من قبل واثبات
ان التخلف والانفكاك بين المعلول وفاعله التام مطلقا مستحيل سواء كان
اختياريا او اضطراريا مما لا سبيل لهم اليه اما الاول من المسلكين المختصين
بالحكيم فهو انه تعالى مجرد فهو عاقل والثاني منهما انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته
يعقل ما سواه اما الاول فلان التعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عند
الذات المجردة وهو حاصل واما الثاني فلانه مبداء لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يخفى عليك ضعف هذين المسلكين وقد اورد على مقدماتها
منوع مذكورة فى الكلام ان شئت فارجع واذ قد عرفنا من اثبات العلم له

له تعالى مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات غير معقول فان انكشاف احد
المتباينين بالهوية بحضور الآخر فقط يعد من المستحيلات والقياس بانكشاف
المرسومات بالرسوم بل سائر المعروضات بالعوارض مع تباين مفهوميهما فاسد لان
العلم بالحقيقة ليس الا العلم بالكنه والعلم بالعوارض ليس كذلك ولا كلام فيه
مع ان العلم على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد ههنا بالعرض كذلك العلم بالعوارض
ليس الا بالعرض والاتحاد بالعرض فيما نحن فيه ايضا مفقود فكيف القياس
فان حقيقته تعالى مباين من كل وجه مع الممكنات فيما قبل ان وجود الممكن بعد
حقيقة الواجب تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صارت منشأ للانكشاف بها انه
تعالى فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد
كما عرفت من قبل وانه لا يصح على طور العقل اي العقل المتوسط اصلا لا يؤدي
الى طائل كيف وجود الممكن حينئذ ايضا صار مباينا له من كل وجه لاتحاده مع
الواجب تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر اول الكلام
الا ترى انهم قد استدلوا على الوجود الذهني بانا نعلم الاشياء لا وجود لها في
الخارج ونحكم عليها احكاما ثبوتية صادقة واقلها المفهومية والمعلومية
ولا بد لصدق الاحكام من وجود تلك الاشياء واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على انه لا بد للعلم بالاشياء وصدق الاحكام
عليها من وجود بعض الاشياء لا وجود مباينها بل لا يكفي وجود عوارضها
وامثالها ايضا كما قالوا ان هذا الدليل يدل على حصول الاشياء بانفسها في
الذهن دون اشباحها وامثالها فمعلومات الله تعالى قبل وجوداتها العينية او

او الذهنية لو كانت معلومة فخلاصة الدليل فمقدمات الدليل حارية فيها
والتيزام ان عدم اقتضاء صدق الموجبة وجود الموضوع من خواص علم
الواجب تعد تخصيص في الاحكام العقلية الضرورية وما قد تقرير بان للممكن
جهتين جهة العدم ولا يتعلق العلم بهذه الجهة وجهة الوجود وهي راجعة
اليه تعالى لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان الممكن لا يعلم حال العدم بل حين
الوجود فهو بعينه مذهب المعترض ويبطل رأيه لانه بناء على تحقق العلم
قبل وجود الممكن وان اراد ان الممكن لا يعلم الا موصوفا بالوجود ولو
كان ذلك الاتصاف في زمان لاحق ففساده ظاهر لانه يلزم ان لا يعلم
الممكن المعدوم ازلا وابدا مع انه لا بد للعلم بالممكن بما هو ممكن من علمه
بحيث يصلح للعدم والوجود على السواء على انه لا دخل لهذه المقدمة في
كون الواجب بنفسه منشأ للانكشاف الاشياء حتى يكون علمه بغير عين
ذاته وان اراد ان الممكن لا يعلم الا من حيث صلاحيته للوجود فبطلانه
لانه من حيث صلاحيته للعدم ايضا واجب العلم وان اراد ان جهة وجود
الممكن هي الصادرة عنه تعالى دون العدم فمسلم لكن لا يفيد ان يكون الا
نكشاف والعلم بنفس ذاته تعالى وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر
فيه الثالث سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الاخر لكن انكشاف
الممكنات المتباينات بعضها مع بعض من المجردات والماديات والجواهر
والاعراض وحصول امتيازها بعضها من بعض عند العالم بحضور حقيقة واحدة
بسيطة مستحيل عند العقل فان العلم الحقيقي بالاشياء يساوق الامتياز بينها فالم

يكن ولم يحضر عند العالم حين العلم بشيء اخر ما حضر عند العلم بذلك كيف يحصل
الامتياز عنده فان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين الشيئين :
المعلومين عند العالم الا بحضورهما او بحضور صورتيهما او حضور ولا بد من
معنى عند العلم بشيء اخر ما عند العلم بذلك وبالجملة كما يكون مناطا للعلم
بشيء لا يكون للعلم بشيء اخر بنفس ذلك الاعتبار والجهة ولذا قالوا
بل ان العلم اذا كان عبارة عن الحصول لا بد ان يكون الحاصل عند
العلم بشيء اخر الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يلزم ان يكون
الزايل عند العلم بشيء اخر الزايل عند العلم بذلك والا لم يكن فرق بين
العلمين فكما ان العلم بالشيئين ليس دون تمايزهما عند العالم بديهة كذلك
يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير ما للاخر الا ترى ان
المعنى البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين
الامرين الا بعد ان يكون معها حيثيتان متغايرتان لتميز باحدهما وبالاخرى
الاخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد وكما ان التمايز بين الشيئين
في الخارج لا يحصل الا بعد تمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم
لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى بسيطة :
محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده
تعالى بلا حضور وجه الامتياز عنده تعالى ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفهم
المناظر واما المذهب الثاني فمع ما عليه من الاشكالات الواردة على الوجود
الذهني يلزم استكماله بالغير وكونه قابلا لتلك الصور وفاعلا ويلزم :

صدورها عنه تعالى بلا علم سابق فيؤول الى القول بان فعله ليس باختياري
وكونه محلا للجواهر والاعراض وزيادة صفة العلم عليه تعالى والجواب بمنع
استحالة هذا النحو من الاستكمال فان الممتنع ليس الا استكماله بالمنفصل
لا بالصفة القائمة به تعالى وكذا نمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وانما الاستحالة في القابل بمعنى المستعد بالامكان الاستعدادي دون
القابل بمعنى الموصوف بالفعل وكذا نمنع استحالة سلب الاختيار عنه تعالى
في ايجابه لصفاته انما القدر الضروري اختياره في ايجاده الممكنات في
الخارج بدلالة النظام البديع على الصانع الحكيم فيجب ان يكون ايجاده
الخارجي اختياريا مسبوقا بعلمه وحكمه لا ايجاده لصفاته كيف وصفاته
العليا كلها ضرورية للذات بلا مدخلية للاختيار فيها وكونه محلا للجواهر
والاعراض انما يستحيل نظرا الى الهويات دون الصور والماهيات وكون
صفة العلم زائدة لا غائلة فيها فان الصفة حقيقة هي التي تكون زائدة
على موصوفها ومن زعم ان الصفة عين الموصوف فقد قال بنفي
الصفة غاية الامر انه اعترف بترتب ثمرات الصفة عن الذات
والاشكالات الواردة على الوجود الذهني كلها مدفوعة ذكرناها باجوبتها
في الحاشية المعلقة على شرح العقائد الجلالي لكن يرد هنا اشكال قوي
على منوال ما اوردناه على القول بالقدم الدهري وقدمه لتمهيد مقدمات
الاولى ان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتمادية لو فرضناها غير واقفة
عند حد من الابد وعدم تناهي الابد بهذا المعنى باتفاق الكل بلا خلاف

والثانية ان كون الامور للتقضيه انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل
تدريجا سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب
الوجود الذهني كما في الاعداد المتعاقبة المنتزعة سنيا فشيا ولا يمكن
فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه والثالثة ان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة
في جانب الابد لا يمكن خروج جميعها من القوة الى الفعل لانه ينافي
اللاتقضي ولا يكون الخارج منها الا متناهيا دائما لان كل مرتبة من تلك
المتعاقبات انما يزيد على ما قبلها بواحد فاما يزيد ابدا على المتناهي قدر
استناه فلا يكون الخارج منها الا متناهيا كما دائما وينعكس الى ان العلم الحقيقي
الكلي لا يكون خارجا من القوة الى الفعل انما فيقول لو كان علمه تعالى بارتسام
صور الاشياء فالحوادث المتعاقبة الاستقبالية التي في جانب الابد
ما يستخرج في زمان من الازمنة المستقبلة الا بد من ارتسام صورها الصور
حسب ما هي فاذا كانت هذه الصور المرتسمة منها متناهية واقعة عنده تعالى
لم يكن عالما بسايرها بالسجرينا في جانب الابد بل انها لا يقفيه على ما ثبت
في المقدمة الاولى وان كانت غير متناهية واقعة لزم التدريج في علمه تعالى لان
كون الشيء لا تقضيا انما يعقل بالتدريج على في المقدمة الثانية والتدريج
في العلم الواجبي بط لانه يعود الى الجهل والبداء وان كانت غير متناهية كما
بالفعل فمع انه يوجد شرايط جريان البرهان وهو الاجتماع والترتيب الحاصل
عنها بحسب الوجود التعاقبي ينقض عليه براهين ابطال التسلسل بط لان الغير
المتناهي الكلي لا يمكن ان يكون من الحوادث المتعاقبة الاستقبالية

وذلك بطو بالمقدمة الثالثة ويلزم محذورات اخرى فذ مسئلة القدم الذاتي فتذكر ما سلف ثم اعلم ان هذا الاشكال في الحقيقة غير مختص بالعلم الارتسامي فيرد على جميع المذاهب المذكورة كما يظهر بالتأمل بل يرد على تعلق العلم بالامور اللامتناهية مطلقا فانه ممتنع ان يكون العلم متعلقا بها بالفعل فان تعلق العلم بها بالفعل يقتضي تحديدها عند العالم بالفعل والتحديد يقتضي التناهي لانه لا تحديد فيها في نفس الامر فيكون العلم مخالفا لما في نفس الامر وهو جهل في الحقيقة وبالجملة تعلق العلم بالامور اللامتناهية جملتها ومجموعها بالفعل مطلقا مستحيل وذلك لانه لا جملة ولا مجموع لها كما حقق في موضع آخر فانما يتعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها بالفعل وبعضها مجهول وهذا كالعدد فان ما يتعلق العلم به انما يكون بعض منه مما ينتزع بالفعل ولا يمكن ان يعلم جميعه بحيث لا يشذ فرد منه فانه ينافي كونها لا متناهية فيلزم كون البعض معلوما بالفعل وبعض الاخر مجهولا بالفعل وذلك لا يصح في علم الواجب سبحانه والحاصل ان كلما يتعلق به علم بالفعل لا بد ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل كيف وكما ان الفعلية في الوجود في نفس الامر تقتضي التحديد فكذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد في العلم ضرورة وبدونه ينقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا ترى اذا فرضنا علم جميع المراتب العددية باجمعها فيعلم انها كم هي ولا يصح الزيادة عليها لانها فرضت انها جميعها وهو ينافي كونها لا تقف كذلك اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية الابدية فيعلم انها كم هي

انها كم هي والا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون متناهيا واقعا في العلم للمنافاة المذكورة ولا متناهيا غير واقف فيه للتنافي بين العلم بالفعل وكونه غير واقف في العلم ولا غير متناه كما بالفعل لما عرفت فتامل فيه فان هذا الاشكال يحتاج في دفعه الى فكر صايب ونظر ثاقب مع تائيد من الله تعالى وملكوته وقد هدانا سبحانه تعالى وارشدنا طريق الصواب وانه لحق اليقين وانه لقسم لو تعلمون عظيم لكن لم يوذن لي بذكره ولم يعطها لي رخصة في تقريره وتحريره لان هذا امر شهد بصحته وتلويحه واليه يقول الحق وهو يهدي السبيل واما المذهب الثالث فيرد عليه ما يرد على المذهب الاول كما يظهر بالتامل الا ان المتكلمين جوزوا تعلق العلم بالاشياء من غير ان يكون لها وجود عيني او ذهني نظرا الى الحضور العلمي لها على ما خيلوا لكن ثبوت الحضور العلمي بدون الوجود العيني والذهني اول النزاع فلا ينفع ما قالوا واما المذهب الرابع والخامس والسادس فبطلانه لانه يلزم على هذه المذاهب انكشافه بالغير اي بالامر المنفصل عن ذاته تعالى فيكون علمه تعالى تابعا لوجود الاشياء بوجودها دهريا او بوجود صورها القايمة بانفسها او بوجودها بحضورالشي في لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف يصح قيامها بانفسها وايضا يلزم على هذه المذاهب ان يكون علمه تعالى انفعاليا لا فعليا لانه يكون بعد وجود الاشياء في الخارج والبراهين الدالة على علمه تعالى انما يدل على ان علمه فعلي الا ترى ان الاستدلال بالنظام البديع والترتيب العجيب كما تمسكت به الفارابي موافقا للمتكلمين توفيقا بين راي افلاطون

١٩ ارسطاطاليس

ارسطاطاليس دفعا للقول بالبحث والاتفاق كما اشرنا اليه وكذا الاستدلال
بقدرته تعالى على علمه يدل لان قطعا على ان مصنوعاته باختياره تعالى فلا بد من سبق
العلم عليها ولو سبقا ذاتيا فان الفعل الاختياري ما يسبقه العلم والارادة
بل معية العلم مع الفعل الغير الاتفاقي في كون الفعل اختياريا بالاثرى
الى الساقط من الجبل بلا سبق قصد واختيار مع علمه بسقوطه مقارنا له
لا يجعله اختياريا فلا يصح ما قد يقال في تصحيح الاختيار ان ايجاده تعالى للاشياء
عين علمه فلا يكون علمه بافعاله مستفادا من الاشياء بل فعليا سابقا
على وجود الاشياء وذلك لان العينية بعد التسليم انما يفيد المعية والضرورة
قاضية بسبق العلم على الايجاد الاختياري كما عرفت واما المذهب السابع فبطلانه
ببطلان ثبوت المعدومات كما هو مذكور في موضعه في ابطال راي المعتزلة
فلا طائل في ذكره واما المذهب الثامن فبطلانه ايضا لان تحقق الشيء و
حضوره عند العالم بلا وجود له في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا غير معقول
ولا يفهم من قولهم بالحضور العلمي الا وجود ذلك الشيء ذهنا او خارجا وتشبيه
بالسراب وامثاله في غير موضعه لان الصورة السرابية مثلا موجودة في الحس
المشترك وان لم يكن موجودة في الخارج فان الحس المشترك قد ياخذ
الصورة عن منشا صحيح في الخارج وقد ياخذ بلا منشا صحيح لكن لا شبهة
في وجوده كلا القسمين في الذهن واما المذهب التاسع اي القول باتحاد
العاقل والمعقول فلا يصح قطعا على طور العقل اي العقل المتوسط لظهور
بطلان اتحاد الواجب تعالى مع الممكنات على ما يلزم بمقتضى هذا المذهب

اما المذهب الثالث فمع قصور باعي من ان ينال الى مثل هذا المرام لا يليق
شرحها بهذا المقام فانه طور وراء طور العقل فهو اعلى وارفع من ان نكتبه
بقوة نظرية لكن مع ذلك لا بأس بان نذكر شيئا مما ذكروا انه بتصويره
وتقريره مع ما اجملوا الكلام في تحريره فاعلم انهم قالوا ان تجلى
الحق ذاته بذاته لذاته وشاهد فيها اسماءه وصفاته مجملة ومفصلة والمراد
المراد بالصفات هي التسعة والشئون بل الامور الكلية والجزئية التي لعلها
العالم بل الممكنات تمامها وذلك لانه تعالى منبعها ومنشاؤها فمشاهدته تعالى
ذاته توجب مشاهدة اجمالية لما انه منبع ارادان يشاهد في حقيقة هذا النوع
الانسان الكبير المفصل فوجدت حقائق العالم اجمالا مضاهيا الالهية الجامعة
للاسماء فاوجدهم في تلك الحضرة العلمية بتفصيل الضيا فصارت اعيانا
ثابتة وهي مناط العلم التفصيلي له تعالى عندهم قبل الوجود العيني لها وجميع الحقائق
التي تضمنها الاعيان الثابتة في الحضرة الاحدية عين الذات ثم جعلها في
العين مطابقا للوجود العلمي بايجاد العقل الاول فيه المشار اليه بقوله عليه السلام
اول ما خلق الله نوري وايجاد غيره من الموجودات التي تضمنها العقل
الاول ثانيا وهذا المذكور للحق تعالى بمنزلة انسان العين من العين الذي
يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر ولذا سمي انسانا فانه ينظر الحق تعالى الى
خلقه فرحمهم باعطاء الوجود العلمي وهو ازلي فعينه الثابتة ازلية وباعطاء الوجود
العيني الروحاني لانه متعال عن الزمان واحكامه وازلية الاعيان الثابتة
والارواح المجردة بدوام عليتها بخلاف ازلية المبدع لها فانها بعدم الافتقار

ولهذه الحقيقة الانسانية الجامعة مظاهر في جميع العوالم فالمظهر الاول لها في
عالم الجبروت وهو المسمى بالروح الكلي وهو اللوح المحفوظ وهو بالوجود العلمي
مرآة علمه تعالى بالوجود العيني وهو المسمى بالعقل وفي عالم الملكوت وهو النفس
الكلية التي يتولد منها النفوس الجزئية وتسمى بالكتاب المبين وفي عالم
الطبيعة وهو النفس المنطبعة وتسمى بكتاب المحو والاثبات المبين وفي
عالم الملك اي الناسوت هو آدم ابو البشر عليه السلام وهذا خلاصة
كلماتهم الدائرة على ألسنتهم وليس كثير فائدة في نقل ما هي مسجونة في كتبهم
في هذا الباب لان ما ذكروه اعلى واجل من ان تكشف قناعها لهذه الاذهان
والافهام ولذا اكتفينا بهذا القدر لكني اقرره تقريرا يكون اقرب تناولا
للذكي المتوقد وان لم يوقن به ايقان ارباب المكاشفة والشهود وذلك
انه تعالى لما كان عندهم محض الوجود المطلق المعرى عن قيود التنزيهية والتشبيهية
حتى عن قيد الاطلاق ايضا وان التعبير بالاطلاق ايضا كاشف عن تقدس
ذاته تعالى وتعريته الشيء بذاته عن القيدين المتنافيين بالذات توجب
صحة مجامعته بينهما والا لزم قلب الموضوع فهو تعالى بذاته يصحح التقيدات التنزيهية
والتشبيهية ولوازمها اعتبارية ثم انه تعالى لما كان هو الوجود المحض ولا موجود سواه
تعالى في الكون لا في الاعيان ولا في الاذهان فكلما في الكون ليس غيره تعالى
على ما قال الصوفية الشهودية الوجودية فانما الفرق بين الواجب والممكن
بالتعين والابهام او بالتقييد والاطلاق فذاته تعالى اذا اعتبر نفسها بلا اعتبار
تعين وخصوصية وقيد تنزيهي او تشبيهي وبدون اعتبار قيد كلي او جزئي بل

بل اعتبار جزئيته ذاته تعالى وكليتها وذلك لبرائته تعالى عن الجزئية والكلية ولا استحالته كما قد بين فهو الحق المطلق والمرتبة الواجبة وهو نفس الوجود المطلق واذا اعتبر مع تعين من تعيناتها التنزيهية او التشبيهية فهو الممكن فلا حقيقة له الا باعتبار نفس الوجود مع تعين ما من تعيناتها اللامتناهية وقيد من القيود الغير المحصورة ثم ان التعينات كلها انتزاعيات اعتباريات عدميات عندهم لا تحقق لها في الاعيان انما هي معان انتزاعية ومفهومات اعتبارية ولا حقيقة ولا تحقق لها في العين ثم ما لم يكن في الاعيان غير الوجود المطلق الواجبي فلم يصح انتزاع تلك التعينات الا منه تعالى انه لا استحالة في انتزاع المفهومات المتعددة المتغايرة والمعاني المتباينة من امر واحد وحد بسيط حقيقيا عند ارباب النظر الصحيح الا ترى ان الواجب تعالى مع بساطته بنفس ذاته منشاء لاصفات المتعددة المتباينة مفهوما كالعلم والقدرة والحيوة والارادة وكذا للوجوب الذاتي والعلية المطلقة والتجرد والبساطة الى غير ذلك فهذه المفهومات منها وجوديات ومنها سلبيات متباينة وهو تعالى بنفس ذاته منشاء لها اتصافا وانتزاعا لا مدخل لجهة من الجهات فيها لا من ذاته لانه برئ عن كل الجهات ولا من غيره لانه لا مدخل للغير في صفاته تعالى وذلك ظاهر فاذا تحققت ما ذكرنا واعلم انه لا استبعاد في مشاهدة ذاته لذاته بذاته وذلك ظاهر وهو مرتبة العلم الاجمالي الحق لان مشاهدة تعالى لذاته تنطوي على مشاهدة اجمالية كما هي مبدء لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة العالم الامكان كما عرفت ونظرا الى هذه المشاهدة لا

امتیاز بین المعلومات عند العالم کما لا امتیاز لها فی نفسها کما بیناه کذلک
الغاان جمیع الحقایق التی تضمنها الاعیان الثابتة فی الحضرة الاحدیة عین
الذات واذا اراد الحق التمایز العلمی بینها اوجدها فی الحضرة العلمیة
تفصیلا کما تشعر به عباراتهم المنقوله عن قریب وهذا الایجاد التفصیلی
لیس علی الحقیقة بمعنی ایجاد حقیقة فی العین او الذهن بل هو فی الحضرة
العلمیة عبارة عن انتزاع التعینات اللامتناهیة التی تقرر انها مرتبة عالم
الامکان عن نفس ذاته تع فهذه الانتزاعات الناشئة عن نفس
ذاته بذاته الحاضرة عنده تع هو العلم التفصیلی الامتیازی السابق علی
الایجاد العینی لکون علمه التفصیلی فعلیا وان کان بعض اجزاء العلم
التفصیلی نحو فعلی ایضا وذلک لان العلم التفصیلی عندهم درجات کما
ذکروا فی موضعه فهذه التعینات المنتزعة من الذات بما هی حاضرة
عنده تع مرآة المشاهدة عالم الامکان بمان عالم الامکان لیس
سوی اعتبارات التعینات مع الوجود المطلق کما عرفت هی المسماة بالاعیان
الثابتة ولیست فی الحقیقة غیره تع لانها الوجود مع اعتبار تلک
التعینات فی العلم ثم هذه هی المسماة بالحقیقة المحمدیة فی الحضرة العلمیة
لجامعیتها لجمیع المراتب العلویة والسفلیة فتلک التعینات المنتزعة
المعتبرة مع الذات مع قطع النظر عن جمیعها ولا جمیعها هی الاعیان الثابتة
وهی حقیقة مع جمیعها الاعتباری الحقیقة المحمدیة علما والعقل عینا
المشار الیه بقوله علیه السلام اول ما خلق الله العقل وهو النور المحمدی

المشار اليه في الحديث الذي مر انفا هو العلم باعتبار تعلقه الاعيان المتمايزة
بقوله اول ما خلق الله القلم فسماها عقلا لانها مبدا تفاصيل العالم
وقلما لانها جامعة للمراتب ونورا محمديا باعتبار الجامعية وما اشير في كلامهم
لسبق مشاهدة الذات على ايجاد الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية
العلمية اذ سبق الاعيان الثابتة على الايجاد العيني ليس سبقا زمانيا
انفكاكيا بل سبقا رتبيا كما اشير اليه بازليتها من قبل ولما تكن هذه المعاني
مما ينكشف حق الكشف بالعبارات اللفظية الا بالالهامات الالهية
اقتصرنا على هذا القدر لعل الله تعالى يهديك الحق والى صراط مستقيم منها
الجبر والاختيار في افعال العباد فان هذا من غوامض عقايد الاسلام ومطارح
الاذكياء من علماء الكلام بل هي من مهمات قواعد الدين المتين
وعليها انعطاف ساير مسايل علم اليقين لانها من مبادي اتجاه حسن
التكليف فانه ما لم يثبت للعباد نوع من الاختيار في افعالهم لا يصح
تكليفهم بفعل او ترك كما زعموا ولا يجوز عند العقل ان يناط بها ثواب
ومدح او عقاب وذم فان الفعل الاضطراري لا يصلح ذلك وقد كثر
الكلام وطال النزاع فيها ولم ياتوا ببيان يشفي العليل ويروي الغليل
فحقيقة الحال بعد تحت حجب الاستار مستورة وضالة الحكيم من يده
بعد مفقودة حتى ان الامام الهمام اباحنيفة مع قوة فهمه وذكايه قيل
انه قال قتلتني مسئلة اختيار وذلك لغموض هذه المسئلة لا لعدم
اطلاعه على حقيقة الحال حاشا ثم حاشا من ذلك فانه اعلى واجل من ان يظن

بهذا

به ذلك وقد هدانا الله سبحانه سبيل الرشاد واعطاني بفضله مسلك السداد
فاعلم ان ههنا مذاهب الاول مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري من ش
الشافعية ان افعال العباد واقعة بقدرته تعالى وحدها وليس لهم تاثير بل
الله سبحانه اجرى عادته بان يخلقها في العبد عند ما كسبها والمعنى كسب
العبد لفعله مقارنته لقدرته وارادته وانما قدرته وارادته منه تعالى في
كسائر مخلوقاته فرجع قولهم الى وجود القدرة الوهمية مع الفعل
ولا مدخل للعبد في فعله الا كونه محلاله فالفعل مخلوق الله تعالى ابداعا
واحداثا ومكسوب العبد فقط والثاني مذهب ابي المنصور الماتريدي
من الحنفية وهو بعينه مذهب الاشعري الا انهم قالوا الكسب صرف
القدرة الى العزم المصمم للفعل فقالوا ان للقدرة الكاسبة تاثيرا في
العزم المذكور ويخلق الله تعالى الفعل عقيبه بالعادة فقال بعضهم
العزم من الاحوال وليس بموجود وما حداثه ليس بخلق والاحداث
اسوى من الخلق فح لا حاجة الى تخصيص النصوص الدالة على عموم
الخلق منه تعالى نحو الله خالق كل شيء وخلقكم وما تعملون وقال بعضهم بل
هو موجود فيجب التخصيص بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فايدة خلق القدرة
ويصح اتجاه التكليف شرعا والثالث مذهب المعتزلة وهو انها
واقعة بقدرة العبد وحدها على الاستقلال والرابع ما قال جماعة انها
بالقدرتين معا والخامس مذهب الحكماء وامام الحرمين وابي الحسين انها
واقعة على سبيل الوجوب بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت

الشرايط ارتفاع الموانع وليس ببعيد لكنه راجع بالاخرة الى مذهب
المعتزلة كما يظهر بالتامل وهنا مذهب سادس هو مذهب الجهمية وهو انه
لا قدرة للعبد ولا دخل فقد اصلا بل هو كالجماد فمع انه سفسطة
يلزم عدم ايجاد التكاليف الشرعية فان العقل يقطع بامتناع تعلق
العقاب بالفعل الواجب او الممتنع من الفاعل بل يلزم نسبة الظلم
الى الله تعالى الله من ذلك علوا كبيرا وان الله ليس بظلام للعبيد ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها والمذهب الرابع يوجب توارد مؤثرين تامين
على اثر واحد ان اراد ان القدرتين مستقلتان في التاثير وان اراد
ان احدهما مستقلة بالفاعلية والاخرى من الشرايط فيرجع الى
مذهب المعتزلة احد الاولين احتجت المعتزلة تارة بالنصوص الدالة
على نسبة الفعل الى العبد وتلك كثيرة بلا شبهة لكنها يعارض بالنصوص
الدالة على عموم نسبة الخلق اليه تعالى وقد مر وتارة بانه لولا استقلال العبد
في افاعيله لبطل التكليف بالامر والنهي ولم يصح الثواب في العقاب
والمدح والذم بل يبقى فايدة البعثة ان العبد اما لا دخل له اصلا
فيرجع الى مذهب الجبرية واما له دخل ناقص باعتبار انه محل القدرة الغير
المؤثرة التي خلق الله تعالى الفعل فيه مقارنا اياها فمنافي ذلك العقل
وللموجدة وحالفه ليس الا فانما عاقب على ما خلقه وذلك ايضا
يوجب لتلك النسبة الباطلة والحل عنها على طريقة الحنفية ان العبد
لما كان كاسبا لفعله كما عرفت وسمي لحقيقة كما هو واجرى الله تعالى

عادته ان يخلق الفعل عقيبه ولا يخلق عند عدم كسبه فذلك مناط العقاب
ولا يلزم اذن فساد ايجاد التكليف ومن ههنا صح انتساب الافعال العباد اليهم
وذلك هو المناط في اللغة والعرف ولا يوجب ان يكون الفاعل خالقا
لفعله نعم يلزم على الاشاعرة القائلين بالقدرة الوهمية تلك النسبة
الباطلة ولذلك قيل انها كفو الجبر واحتج الاشعرية اولا بعموم قدرته
تعالى على سائر الممكنات كما ثبت في موضعه فلا تاثير لقدرة العبد وثانيا
بان العبد لو كان فاعلا بالاختيار على الاستقلال لا فاعلية ليعلم تفاصيلها
كما هو مقتضى الفعل الاختياري فان الازيد والانقص مما ياتي به ممكن
فيجب ان يعلم ما يفعله كما هو هو ومن اي نحو يحصل وباي طريق يتم
مع انه لفعل ما عين تابعة لحركات الاعضاء والعضلات ولا علم له
بكيفيتهما وكميتهما وذلك بين وثالثا بالسمعيات من الدالة على عموم نسبة الخلق
اليه تعالى كما ورابعا بحديث الترجيح بلا مرجح وهو الزامي لان الاشعري
مع تجويزه الترجيح بلا مرجح في صورة الفاعل المختار كما هو مصرح في موضعه
مفصلا قد ابطل به مذهب المعتزلة بناء على ما حكموا باستحالته وتقريره
ان فعل العبد ممكن فلا بد له من مرجح موجب فان الممكن ما لم يجب لم
يوجد وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل
الكلام اليه فيكون الفعل واجبا عنده فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا
له على سبيل الاستقلال وهذا الدليل وان كان الزاميا بحسب زعم الاشعري
بناء على تجويزه الترجيح بلا مرجح في الفاعل المختار برهاني في الحقيقة كما ثبت

ان الترجيح بلا مرجح مطرد والبداهة الحاكمة بانه لا يفرق بين صورة
الفاعل المختار وغيره كما يظهر بالتامل لكن اجاب عنه المعتزلة تارة بالنقض
بفعل الباري تعالى فان الدليل جار فيه فيكون فعله ايضا اضطراريا وليس
كذلك بالاتفاق وتارة بادعاء الضرورة فيه وذلك ان كل احد يجد
من نفسه تفرقة بين حركة المرتعش والمختار حتى قال ابو الحسين ان انكاره
سفسطة فيكون فعل العبد اختياريا له فاجيب عن الثاني بان الفرق مسلم
لكن لوجود القدرة الحادثة مقارنا للفعل في الثاني دون الاول لا لوجود
تاثيرها فيه فان دوران شيء مع غيره لا يوجب وجوب الدوران دائما
ولا يلزم من الدوران العلية ولا يلزم من العلية الاستقلال فيها واجيب
عن الاول بان مرجحات فعل العبد لكونه حادثا لا بد ان ينتهي الى الواجب تعالى
لانه لا وجوب في الحوادث الا ما افاده الواجب تعالى بواسطة او بلا واسطة
فلا يكون العبد مستقلا بالفاعلية فلا باختيار احد جانبي الفعل ما لم يرتبط
وجوب ذلك الجانب اليه تعالى ولو بوسائط شتى بخلاف مرجحات
فعله تعالى فانها انما تستند الى نفس ذاته القديمة او صفاته القديمة لا الى
غيره تعالى فلا يلزم ان لا يكون مستقلا في فاعليته واختياره نعم يرد عليهم
ان استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة على
ما يلزم بمقتضى هذا الدليل فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تعالى فيتطرق
اليه شائبة من الايجاب ولو من ذاته تعالى فكيف يصح ان يكون افعاله
تعالى اختيارية وانت ستنجلي عليك كلام يصحح ذلك بلا مرية فانتظره

واما ادلة الماتريدية ففي ادلة الاشعرية الا ان مآل الاشعرية لما كان القول
بالقدرة الوهمية ومصيره القول بالجبر ويرجع مذهبهم الى مذهب الجبرية قالوا
الكسب صرف القدرة المخلوقة للعزم المصمم للفعل وهو تعالى اجرى عادته بخلق
الفعل عنده وهذا هو مناط التكليف فلقدرة العبد عندهم دخل في العزم المذكور
واما العزم نفسه فان كان من الموجودات كما قيل فخلقه من قدرة العبد
يجب تخصيص النصوص الدالة على عموم نسبة الخلق لله تعالى عقلا ليصح التكاليف
ويتحقق فايدة البعثة وان كان من الاحوال فلا حاجة الى التخصيص لان
الخلق ايجاد الموجود وهو ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فصدوره من العبد
بلا خلق فيه واما ايجابا لانه وهو ان فان الاحداث دون الخلق فصح
من العبد بلا خلق فيه او بلا ايجاب كما قد زعم ان صدور الاحوال يكون
بلا ايجاب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بالمعنى المستحيل عند صاحب الزعم اي
الايجاد بلا موجد وهذا غاية سعيهم لصحة اتجاه التكليف وتحقق فايدة
البعثة وعدم لزوم نسبة الظلم الله تعالى في صورة عقاب العاصي حتى قالوا
ان هذا واسطة بين الجبر والتفويض ولا يخفى عليك ان كل ذلك
لا يجدي الى طايل ولا يغني من الحق شيئا اما على تقدير كون العزم المذكور
موجودا فوجوده اما بلا وجوب فقد بطل لان الممكن ما لم يجب لم يوجد او بوجوب
فلا بد ان ينتهي سلسلة وجوبه الى القيوم الواجب بالذات لانه لا وجوب
بالغير ما لم يستند الى الواجب بالذات ولا يكون وجوبه بارادة سابقة عليه اما اولا
فلان كل احد يجد من نفسه ان الافعال الارادية لا يسبق على ارادتها ارادة ::

اخرى واما ثانيا فلانه اما ان ينقطع الى ارادة معينة فيجب ان يكون وجوبه
بلا اختيار ضرورة او لا ينقطع فيلزم التسلسل ومع ذلك الكلام عايد في الارادة
المتسلسلة اما الوجوب وكلاهما باطل وبالجملة يكون وجوب العزم المذكور بسبب
هو من غير اختيار العبد فيكون الفعل والعزم كلاهما اضطراريان لان التابع
الاضطراري يكون اضطراريا البتة فعادت المحذورات واما على تقدير كون العزم
المذكور حلالا فان كان صدوره بالايجاب فمحذورات الشق الاول عايدة وان
كان بلا ايجاب ووجوب كما قد يزعم فلا شك ان بطلان الترجيح بلا مرجح
ليس مخصوصا بمحل دون محل بل بديهة العقل شاهدة بانها مطردة كيف
والاحوال لا تخلو من الوجود ولو بالغير وكون الموجود على الاستقلال
والموجود بالغير لا يصلح فارقا في تجويز الترجيح بلا مرجح في احدهما دون الاخر وما
يدل على استحالة عليها في جميع الصور حتى ان العدم في الممكن الذي لا علة له من
من علة فانه لو عدم علة الوجود فكيف يصح نحو ما من الوجود بلا علة مرجح وترجيح
المرجوح محال فلا بد ان يصل الى حد الوجوب على ان كون الارادة التي من
مبادى الافعال والاختيارية الخارجية حادثة بلا وجوب يستلزم حدوث تلك
الافعال الخارجية بلا وجوب لان وجوب الشيء فرع وجوب مباديه وعلله السابقة
عليه فيلزم عدم وجوب وجود الخارجيات وذلك باطل قطعا وظني ان النزاع
في كون افعال العبد اختيارية وكونه مستقلا فيها حتى يصح اتجاه التكليف
او كونها مكسوبة له فقط لا يجري في شيء فيما نحن بصدده لان الكسب على
مذهب الاشعرية وعلى المذهبين من الحنفية فلا قد رجع الى الوجوب كما عرفت

فلم يكلف لاتجاه التكليف او كونها مكسوبة فقط لا يغني في شيء فيما نحن
بصدده لان الكسب على مذهب الاشعرية كون العبد فاعلا بالاختيار
بعد التسليم لا يكفيه لان اختياره احد جانبي الفعل اما بلا وجوب فقد بطل
بالدليل الرابع واما الوجوب ولا بد ان ينتهي هذا الوجوب الى الواجب بالذات
لانه لا وجوب بالغير الا ما افاده الواجب بالذات فيكون العبد مضطرا في
اختياره احد جانبي الفعل وهذا ما قيل ان اختياره حادث وليس صادرا عنه
باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل عن غيره فلا يكون
هو مستقلا في فعله باختياره فاذن اختياره احدهما بائن اضطراري
قطعا فالعبد مع كونه فاعلا بالاختيار مضطر في اختيار ذلك الجانب
من الفعل وقال هذا محض الاختيار الصوري فكيف يصح مناطا للتكليف
وهذا نظير القدرة الوهمية المنسوبة الى الاشعري وبالجملة العبد سواء كان
فاعلا بالاختيار او كاسبا فقط يكون هذا الاختيار او للكسب واجبا بالاسباب
والمبادي الراجعة اليه تعالى كما هو مقتضى الدليل فالاشكال المعهود في اتجاه
التكليف لازم ولا يندفع الفرق بالغا عليه والكاسبة نعم لو ثبت ان
فعله لا يستند الى اسباب يعود الى الغير اندفع الاشكال لكن حال الكسب
ايضا لا يستند الى الغير ثم فانه لو ثبت ان كسبه يصحح التكليف وما يقال العبد
مختار في افعاله الجسمانية مجبور في العلوم الكلية العقلية فهو لا يقلع مادة الاشكال
فان تلك العلوم الكلية هي مبادي فعل الاختياري اما ان يصير الفعل بها [illegible]
او مع شرائط اخرى ينضم اليها واجبا فيرجع الى الاضطرار الذي بلا وجوب

فكيف يصيد ثم لما ثبت ان الفاعلية والكاسبية انكانتا راجعتين الى
اسباب اخرى يعود الى الواجب بالذات فلا ينفعان في دفع الاشكال وان
لم يكونا راجعتين ينفعان على السواء تركنا البحث عن تعيين كون
العبد فاعلا او كاسبا وانما ننظر فيما هو مناط صحة التكليف على اي تقدير
كما ستعرف لكن الحق من مذهبنا القاء خصوص عموم نسبة الخلق الى الله تعالى
على حالها وللضرورة في التخصيص على ان بعض الادلة العقلية الصادق
عليهم كما مر ولو قيل ان العبد فاعل لا فاعلية بمعنى انه محل لها كما قال بعض الحنفية
وقد مرت الاشارة اليه فلا مشاحة فيه واما الفاعل بالمعنى المعهود عندهم
اي الواجب بالذات فلم يتبين بالفعل بعد ان الموجب بالذات فلم
تبين بالفعل بعد ان الموجب بالذات هو الواجب بالذات ولو
بشرائطها وغيره لشرط وجوبه المستفاد منه تعالى فاذن جعل العبد مختارا في
فعله كما زعم المعتزلة موقوف على اثبات الايجاب من العبد بالذات
ودليلهم عقلا ونقلا بعيد عن الدلالة على هذا المعنى واما اثبات الايجاب
من العبد بالذات منه تعالى فاندس المعقول وهو ان الامكان ينافي الافادة
وان كان اقناعيا لكن المنقول اكثر من ان يحصى يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد بيده الامر انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وامثالها كل ذلك يدل على
ولو بشرائط يرجع الى الله تعالى وهو المعنى بالفاعل المستقل عندهم الى ما يكون مفردا
بالايجاب ولو بشرائط يرجع الى الله تعالى ثم يرجع الى الخلاف اصل عقدة الاشكال

ولا بد ههنا من تمهيد مقدمات فنقول منها ان حسن الافعال وقبحها عقلي على المذهب المنصور وهو مذهب ابي المنصور الماتريدي بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح فان جعل بعض الافعال مناطا للثواب والمدح والبعض الاخر للعقاب والذم بلا موجب مرجح من ذاتها مستحيل قطعا والصانع الحكيم لا يرجح المرجوح بل المساوي وبالجملة حكمة الامر قاضية بان تخصيصات الافعال بثمراتها لا بد لها من مرجح من ذواتها وقد بين في موضعه واما حسن ما قال الشيخ الاكبر محي الدين محمد ابن علي العربي في بعض مصنفاته انه لو لم يكن للافعال خصوصية ذاتية الى ثمراتها المخصوصة بها ويكون الافعال التي على هوى النفس والتي على خلاف هواها سواسية في تعلق ثمراتها بها يلزم نسبة الظلم اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان الطاعات الواجبة كلها على خلاف هوى النفس ولذا قال عليه السلام افضل العبادة احمزها اي العمل على خلاف الهوى عين الطاعة والمعاصي كلها على وفاق هواها بل وفاق الهوى هو عين المعصية واذا كانت الطاعات متساوية النسبة في الواقع بجعلها مناطا للثواب والعقاب وكذا المعاصي بجعلها مناطا لهما فتحميم المعاصي كلها على وفاق هواها بل وفاق الهوى عين المعصية واذا كانت الطاعات متساوية النسبة يقهر النفس فيها بلا ضرورة باعثة ظلم لانه حبس النفس عن الشهوات واحجامها في القهر في الدنيا بلا فائدة ولو عكس الله تعالى الامر لفاز العبد بالحسنيين في الاولى والاخرة ومنها ان افعال العباد وان كانت مخلوقة تعالى لكنها على وفاق استعداداتهم وهو ثابت العباد وهذه المقدمة

غيبته عن الابانه وبينا ان استعداداتها المخصوصة بهوية هوية من لوازم
ذواتها المخصوصة قطعا وان كان هذا اللزوم على انحاء فقد يكون
لذات الهوية استعداد مخصوص من خير او شر لا ينقلب ولا يتغير ان
خيرا فخير دائما وان شرا فشر دائما وقد يكون مشروطا بعوارض واحوال
طارية عليها ولهذا نجد تختلف احوال بعض العباد وتراه صديقا تارة وزنديقا
اخرى او بالعكس ولست اعني بالاستعداد ما تقول الحكماء من وجود
كيفية في ذات الهيولى غير مجامعة لما له الاستعداد فان ذلك لم يثبت
بعد بل هو نحو خصوصية لها يناسب فيضان بعض الاحوال في بعض الا
شياء وفيضان بعض اخر في بعض اخر وان كانت تلك الخصوصية
نفس ذات ذلك الشي حتى ان الهيات الامكانية قبل استفاضتها الوجود
لها استعداد بهذا المعنى فللبعض منها جهة مرجحة لوجودها من الموجد
وهي ما له دخل في النظام الاجود وبعض لا وبعضها نظرا الى نفسها
جهة مرجحة لحال دون حال وبعض لا فان ذلك ضروري والا لزم
الاختصاص بلا مخصص ويفضي الى الترجيح بلا مرجح فان اقتضاء هذه
الحالة في هذا المحل دون غيرها من المحالات عند تساوي النسبة بعينها ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح فلا بد لكل محل من خصوصية يصلح بها فيضان هذه
دون غيرها فان كانت تلك الخصوصية عين نفس ذات ذلك الشي فتلك
الحالة من لوازم الشي نفسه وان كانت من الشي بشرط فلا لزوم فيها الا بشر
بشرط والمعنى من اللزوم فيها اعم من ان يكون بنفس الشي او بشرط

اللازم

الا ترى ان الدائمة ضرورية نظرا الى العلة والمطلقة العامة وقتية مطلقة او منتشرة
مطلقة نظرا الى خصوصية السبب اللازم لمطلق الثبوت واسناد كل حال
الى حال سابق يوجب التسلسل وهو خلاف مذهب اهل الحق فلابد في اللزوم
اذن من الانقطاع الى نفس الذات ولو مع شرط وجودي او اتفاقي فان
الاتفاق ايضا ضروري بالنظر الى اسبابه ثم هذه دلالة المعقول على لزوم
الاستعداد وتنزلا والا فكنا نحن بصدد رفع الاشكال بما به تم هذه المقام
ويكفينا المنع ولا حاجة الى الدلالة عليه واما دلالة المنقول فقوله تعالى لو
علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وامثال ذلك
كثيرا فان المعنى به ان الاستعداد خير طبعهم ولا صحة انقلاب استعدادهم
القبيح الى الاستعداد الحسن حتى يتم الاستماع منه تعالى فامتناع الاستماع بناء
على نفي استعداد الخير بالفعل وامتناع التبادل الى الاستعداد الحسن لانه
لو كان تبدل استعداد الشر الى الخير مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه فيمكن الاستماع
منه تعالى ويكون في العبد خير لانه قابل لتبدل استعداد قبيح باستعداد حسن
بقدرته تعالى وذلك يقتضي الى رفاهة الاستماع منه تعالى فكيف يمنع الاستماع
فان صلاحية تبدل الاستعداد الى الخير منه تعالى في قوة فعلية استعداد الخير فيفهم
من هذا ان لزوم استعداد القبيح وامتناع انفكاكه مانع الاستماع ثم قال تعالى
ولو اسمعهم لتولوا اي لو اراد الاستماع في حال لزوم الاستعداد القبيح لتولوا وما
ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وامثال ذلك مما يدل على ان التصور من
خصوصيات اقتضاء انفسهم وهذا معنى لزوم الاستعداد ومعناه ان لوازم الشيء

غير مقدور لا لنقص في قدرة القادر المطلق بل لنقص في المقدور والا ترى
ان الممتنعات من اجتماع النقيضين وامثاله غير مقدور لا لنقص في القادر
دقلانه بل لعدم سعة الوجود بنفسه اصلا فان القدرة انما تؤثر في الممكن :
المقدور مما يصلح الوجود والعدم على السواء لا فيما لا يصلح الوجود واما لا يصلح العدم
وذلك ظ ومنها ان التكليفات الشرعية من الايجاب والتحريم التي العمل لاجلهما
يوجب الثواب والعقاب وان كانت واردة بصيغة الانشاءات من الامر
والنهي كلها في الحقيقة راجعة الى البيان وكشف مضمرات الافعال والخصال
على المكلفين ونسبته المكلف بالفتح اليها نسبة الطبيب الحاذق الى المريض
وذلك بناء على المقدمة الاولى من ان حسن الافعال وقبحها عقلي بمعنى ان الافعال
الصادرة من المكلفين انما يترتب احدهما بها لمرجحات في ذاتها الداعية اليها ولما
كانت بعض الافعال مرجحات موجبات على افاضة الاخرى على ساحتها ثم و
الشارع انما بين بالتشريع بالامر والنهي على طريق اقتضاء النفس ان بعض
فعل المامور به موجب للجزاء الحسن وفعل المنهي عنه موجب للجزاء القبيح على ما
بينوا طريق الدلالة الاختصاصية عندهم فالنسبة كالنسبة على طريق الاشعرية
يلزم ان لا يكون حقيقة التشريع البيان لان الثواب والعقاب عندهم انما
يتعلق بالافعال بالجعل من الشارع لا لبعض خصوصيات الافعال كما عرفت والحكيم
العادل انما يحكم على مقتضى المرجحات الثابتة في الاشياء انفسها ومقتضى
خاصياتها وذلك هو معنى العدل في الحقيقة لان العدل ايصال الحق الى المستحق
والفعل على خلاف المرجحات الذاتية خلاف المعقول بل من المستحيلات في الحقيقة

وافاضة الثمرة على الافعال على مقتضى دواعيها لما كانت من ضروريات العدل
والحكمة في عين الكمال سواء كانت تلك الثمرة من جنس الخير او من جنس الشر ولم
ينقص اصلا لان هما من صفات الكمال وافاضة الثمرات على مقتضى صفة الكمال
كيف يكون نقصا ضروره والداعية الى هذا انما نشأت من نفس الفعل الصادر من
العبد على مقتضى استعداده اللازم لذاته بل النقص يرجع في الحقيقة الى
ذات العبد الناقصة لاستعداده الداعي الى الفعل المخصوص الموجب لنقصانه من
الثمرات من الحكيم العادل كما ان الطبيب قد يامر المريض بدواء بشاعة عن
غذاء معين انما امره ونهيه في الحقيقة كشف وبيان للمريض ان هذا الدواء
مصلح لمزاجك وذلك الغذاء مفسد لمزاجك كك المانع الا ان الطبيب
مبين صرف ليس بفاعل للصحة وضدها وصاحب الشريعة مع كونه مبينا فاعل
للثمرات بحكم صفاته الكاملة لكن ذلك لا يعطيه ليس بعض الافعال المنسوبة الى
استعداد العباد اللازم لهم كما عرفت الغفلة فلا نقص في فعل الثمرات لكونها
تابعة للاستعداد اللازم من جانب العباد وهذا ما قال بعض العرفاء نحن نحكم
بنا علينا اي انما الحكم علينا بحسب استعدادنا اللازم وهذا يشمل الحكم التكليفي
والتكويني الذي معناه قوله تعالى كن فالايجاب والتحريم بحسب الاستعداد كما
ان هذا قوله تعالى كن بحسب استعدادنا فهو تعالى يعطي ما يطلبه العباد باستعدادهم
ما بعزوزته والوجود حتى ان بعض ايجاد هم اليوم من هذا القبيل مما اقتضت
حقيقة الايجاد لكونه دخيلا في النظام التام الذي اقتضاه صفة جوده وحكمته تعالى
او وجده وما لا فلا فوجودات الشر منه تعالى بحكمنا عليه بالايجاد مفضلا عن افاضته

تراه اذا قلنا علينا حسنات كانت او شرور اثم انه تعالى انما اوجد فاوجد من العوالم
بحكم الصفة الكاملة فانه الحكيم الجواد المطلق والفياض على الاطلاق فكلما يتم بجوده
وحكمته فايجاده كمال محض خرجت من الكان وجود ذلك الشي سواء في حق نفسه
لما كان مما يتم به الفيض العالم والجود التام فهو اولى واحرى بالحادث نظرا الى
هذه الفائدة العظيمة والغاية العلية جمع كون عدم ذلك الشي اولى من وجوده
في حق نفسه بعد التسليم يكون وجوده اولى وارجح نظرا الى هذه الغاية القصوى
لكن ايجاده يعوزه يقوى بحقيقة نفس ذاته الخاصة وذلك لانه من كونه دخيلا في
النظام لا وجود سواء كان شرطا له او لازما من لوازم النظام فكما ان ايجاده
شرط الشي ضروري لمن اراد وجود ذلك الشي كذلك اللوازم لامتناع الا
الانفكاك فكما ان الحكم علينا بما في الاوامر التكليفي الشرعي وسائر الاوامر
التكوينية كذلك الحكم علينا بما في تكوين العنا وذلك الحكم بحصول حقايقنا
المخصوصة في علمه تعالى القديم فكذا مع ما لنا من مداخلتها في النظام التام
وكل هذه يرجع الى بطلان الترجيح فلم يترجح حال من حال بغير ذاتي ذات الشي
لم يوجد على ذلك الكمال التام وترجيح بعض الاحوال من خارج اليه لا بد له من الا
نتهاء الى المرجح الذاتي قطعا للتسلسل في المبادي كما يظهر بادنى تامل ثم انه تعالى لما اقتضى
بصفاته الكاملة فيضان جوده على العالمين وهو الكمال التام والخير المحض كما يحكم
به العقل الصحيح اوجد العالم على قسمين الاول منه ما يعمه الخير المحض لا شائبة قصور
وفتور فيه ولا يشتمل على شر اصلا ولا يمسه فساد ولا اختلال وذلك عالم الارواح المجردة
والملكوت المنزهة عن شائبة المفاسد والشرور فاشتمل على الخير الكثير الغالب وينطوي

على شر قليل لا يتم ولا ينتظم ذلك الخير الكثير الا بالشر القليل شرطا او شطرا ولازما
من لوازمه وذلك الخير عالم الناسوت وهو هذا العالم اى عالم الثقلين مع ماجوده
لهما كانواع الحيوانات وامثالها وانما اشتمل على شر قليل لفساد واقع فى المواد
العنصريه وانما قلنا بان الشر قليل لما ترى من قلة المردة المشركين بالنسبة
الى الموحدين فلا بنسبه لها اذا انظر الى كثرة الموحدين ولا عبرة بكثرة الفسقة
من الثقلين لما ان صفقة التوحيد له الخير الدايم الابدى وان كان له ابتلا فى
العذاب الاليم مدة مديدة مالخير فى حقه ابدى لا نهاية له والعذاب له متناه ولو طال
فكيف فان المتناهى بالنسبة له الى غير المتناهى وهم يخلوق من العالم ثلثة اقسام
منها انه لم يكن ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وهذه الثلثة اولياها ما
يكون على شر محض لا شائبة خير فيه والثانية ما يكون على شر غالب وخير
قليل والثالثة ما يكون خيره وشره متساويا فهذه الاقسام الثلثة بعد تسليم
الامكان لم يكن ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وقد قال الحكماء بعد ما قسموا
العوالم بحسب القسمة العقلية الى هذه الاقسام الخمسة ان عدم ايجاد هذه الثلثة
مقتضى الصفات الكاملة وقد قال الحكماء بعد ما قسموا العوالم لما ان ايجاد القسمين
الاولين على مقتضاها ضرورة العقل بشهادة الفطر السليمة ثم هذا القسم
الثانى من العالم المشتمل على شر قليل لفساد المواد ليس شرا مطلقا بناء على ان
هذا النحو من النظام لا يتم الا به فمن هذه الجهة خير التية ومن جهة اخرى يستغرف فى ضمن
بيان ان وجود كل خير من عدمه وبالجملة ايجاد القسم الثانى من العالم لما كان مقتضى
الصفات الكاملة وبه يتم جوده التام وفيضه الكامل كان ايجاده على خير محض

نظرا الى هذه الجهة وترك الجادة ومنعه عن هذا النحو من الجود التام يشعر بالنقص
الكثير هو افة شديدة في حق العالمين وعلى خلاف ما يقتضيه الحكمة والجود
التام من الحكيم الجواد المطلق ولما ثبت كونه خيرا محضا فانما اوجده الجواد
الفياض قصدا الى هذا النوع من الخير والاشتمال على شر قليل سر الشر يعود به
فساد بعض المواد فانما يلزم الشر ثانيا وبالعرض تبعا للاتمام الخير التام وهذا ما
ما قال الشيخ الرئيس الشر داخل في القدر بالعرض وهذا ما قالوا ان المبدأ
الاول منزه عن قصد الشر والواقع في العالم وانما هي بالتبع لتكميل الخيرات
واذا عرفت ما قدمناك فقد تبين لك حقيقة الحال من ان ترتب
الثمرة على الافعال سواء كانت حسنة او سيئة على حسبها ضرورية وكذا
صدور تلك الافعال الخاصة بتوسط الاستعداد المخصوص اللازم لهويات
الاشخاص واخراجها من الليس الى الايس ضروري لاقتضاء حقائقها وجودها
نظرا الى كونها دخيلة في النظام الاوحد الذي هو مقتضى الصفات الكاملة
ومنعها عن الوجود يقتضي الى منع الخير الكثير لاجل الشر القليل مع انه لا نسبة
لهذا الخير الكثير الى ذلك الشر القليل ولا شك ان منع الخير الكثير للشر القليل
خلاف المعقول قطعا وبالجملة حقائق الاشياء بعينها اقتضت ما ترتب
عليها ودعت اليه ما دعت اليها من وجود او عدم خيرا كان او شرا ثوابا كان
او عقابا وهو تعالى انما يفيض ما يقتضيه حسب الاستعداد في الاشخاص لان
الفعل على خلاف الداعي المرجح مستحيل قطعا وهذا ما قال تعالى ما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون وانما التكليف الشرعي بيان وكشف لمقتضيات الاحوال والافعال

وقدم

وقد مر مفصلا ومع ذلك ان قوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا

حق لا ريب فيه لكنه بيان لقوة قدرته تعالى وشمولها للممكنات باجمعها نظرا

الى انفس حقايقها لكنه مستحيل بالنظر الى خصوصيات الاستعداد فلذا رشح

المشية بقصور الاستعداد فامتنع الهداية العامة على ما يحكم به كلمة لو ان جعلت

القضية شرطية فاستحالة المقدم بالذات او بالعرض لا يضر في صدقها وعلى

هذا فايجاد التكليف الشرعي الراجع الى البيان والكشف لا يتوقف

على جعل العبد فاعلا بالاختيار وذلك لان الفاعلية الاختيارية مع بطلانه

بدلالة النصوص القطعية كما مر ولو نهاها دية للكسب في عدم ايجاد التكليف

على تقدير انه لا وجود الا بعد الوجوب كما عرفت لا حاجة بنا اليها ان

فيضان ثمرات التكليف من الثواب والعقاب لما كان منوطا بخصوصيات الا

ستعداد فالكسب الخفي كاف ولا يلزم ان العقاب ظلم بناء على انه تعالى عاقب

على ما فعله كما زعم المعتزلة او الجهمية لان الفعل الذي ترتب عليه العقاب

ناش من فساد استعداد العبد اللازم له فلا يصح ان يقال لو لم يخلق الله تعالى

العبد فلم يتبعه استعداده ينجي من العذاب الدايم لان خلقه وايجاده انفع ما فيها

دقيقة كما عرفت هذا وما قال تعالى فلا تلوموني لوموا انفسكم وهو تعالى اعلى

على واجل من ان يترك الجود التام والخير الكثير لاجل الشر القليل وهو قوله تعالى

افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين ولا تظن ان القول بلزوم

بلزوم العقاب للمعاصي يقضي الحاسد باب العفو وهو مفتوح لان المراد با

باللزوم ان المعاصي بنفسها داع ومرجح الى العقاب ان لم يمنع مانع ودلك

وذلك المانع قد يكون من العبد بالتوبة والاستغفار وقد يكون من الله تعالى
بالعفو والكرم لكن العفو الغفر مشروط بشرايط مخصوصة لا نعلمها الا هو والا
لزم عموم العفو فينسد باب العقاب مع ان كليهما مفتوحان لكن لكل
شرايط واسباب مخصوصة في علمه ولو كانت من جانب العبد فمواخذته
بالمعاصي عدل وهو صفة كمال وعفوه كرم وهو ايضا صفة كمال ولكل وعود
وموجبات وهذا غاية سعيهم بصحة اتجاه التكليف ودفع الاشكال اللازم في
هذا المقام ثم اعلم ان القدرة عندهم تطلق على معنيين الاول صحة الايجاد
وتركه بحيث لا يكون شي منهما لازما لذات الموجب والى هذا ذهب
المليون في الواجب تعالى والثاني ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا
المعنى مما اتفق عليه الفلاسفة والمليون في الواجب تعالى لكن مقدم
الشرطية الاولى واجب لذات الموجد عند الفلاسفة بناء على ان ايجاده
للعالم على النظام الاتم الواقع من لوازم ذاته تعالى كلزوم سائر
الصفات الكمالية له تعالى وهذا المعنى جار في العبد ايضا سواء كان العبد
موجد الفعله او كاسبا وذلك بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح فيكون
الفعل تابعا للارادة الحادثة في العبد ايضا ضروري وان كان كاسبا لكون
ايجاب المقدم في الواجب تعالى نفس ذاته نظرا الى صفاته المقتضية للجود
الاتم وفي العبد تابع لحيثية الايجاب المنتهي اليه تعالى فان لم يحسب حيثية
الايجاب في العبد من الواجب تعالى لم يوجد فالايجاب والكسب في العبد
بناء على المذهبين تابع له تعالى واما المعنى الاول فانكره الفلاسفة مطلقا

مطلقا لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وهو بطل مطلقا او بالجملة فالايجاد
والايجاب فيه تعالى على حسب النظام الاتم باقتضاء الصفات الكاملة وفي
العبد تابع له للجبلة الاجابية الفائضة منه تعالى على حسب استعداده فيكون
العبد فاعلا باختياره كما زعم المعتزلة لا يعني تقلع مادة الاشكال الا بالرجوع
الى ما علمنا من ان خصوصيات الثمرة والافعال والاستعدادات كلها
ناشية من اقتضاء حقايق الاشخاص بحضورها في علمه تعالى القديم فالافعال
الصادرة من العباد والثمرات المترتبة عليها تنسب تارة الى الحق تعالى بناء
على انه الموجب والموجد وتارة اليهم نظرا الى ان الاجابة والافاضة تعالى تابع
لخصوصيات مقتضيات حقايقهم وقد صح الانتساب ان في الكتاب الالهي و
النبوي وعليه دلالة الدليل المعقول كما مر فالعقل والنقل كلاهما شاهدا عدل
على ما فصلناه اعلم ان منشاء الاشكال ههنا هو ان الفعل الصادر عن العبد لما
كانت تابعة للمشية الحاجبية فائضة منه تعالى راجعة اليه فجعله مناطا للعقاب
قبيح عقلا منبي عن الظلم لان العبد عاجز ولقدرته فجوابه ان الظلم ليس هذا
بل حقيقة الظلم التعذيب بلا استحقاق وداعية من العبد اليه فالتعذيب مع
الداعية يكون حسنا على وفاق الصفات الكاملة من العدل والحكمة فكيف يكون
قبيحا وقد ثبت ان العبد بحقيقته دعى الى ما دعى من طلب وجوده بخصوصية حقيقته
وطلب افعاله باستعداده وثمراته كذلك هذا هو خلاصة التقرير من الجواب الاول و
الثاني وجود كل شخص خير من عدمه في حق نفسه ولو كانت مع عذاب دائم كما انه
خير نظرا الى تتميم النظام الاجود كما عرفت في التقرير الاول وذلك لان عدمه تقوي

عنه الداعي الراحات ولاشك ان الحيوة بعوق الراحات باجمعها فضلا عن ان يصل
الراحة الى الدرجة الثانية ومعها الالم اي ان مع شدة العذاب انما يتمنى المرء ذلك تحرياً
دفع العذاب في الاختيار للهلاك بنفسه واما اختيار الاهون من الشقين اي العدم المحض
والحيوة الجامع للعذاب وما ترى في بعض الناس من تمني الهلاك عند شدة
العذاب فذلك غير موثوق به لانه عند شدة العذاب ليس له راي صحيح بل تلك الشدة
اضطرته الى ذلك التمني نحو ابطال الالم لان الهلاك له خير في حق نفسه في نفس الامر
بل لو فرض تعدد ثم هذه الصفة في تلك الحالة كما هو في بعض فذلك الضرر من الجهل
المركب لعدم دركه الالم كيف الهلاك الا ترى ان هذا المتمني لو كان صادقاً
بمنيته يعمل في الهلاك لان اختيار الهلاك ممكن له بسبب اسباب شتى ومع
ذلك لا يعتني ويتبدل على انه كاذب في التمني كيف وقد ترى كثيراً من جنس
هذا المتمني اذا حضره اسباب الهلاك يرى بنفسه واختار الحيوة ولو مع العذاب
وبالجملة لا قطع بان العدم خير له في حق نفسه من وجوده فاذا صح احتمال خيرية الوجود
في ذاته في الصحيح العنوان لقول يا رب لم خلقتني يتوقعت في هذه الثلثة
لعلك لم تخلقني لتحوب عيناً كما زعم المعتزلة مع قولهم لوجوب الاصلح عليه تعالى
فان الاصلح في وجود العبد في حق نفسه فيجب الجادة على انه تعد وهو خير في نفسه
ولو كان مضرة في العذاب فلم يكن التعذيب ينجامن هذه الجهة الصرف بل هو فيه
بعد اختيار اهون البليتين في حق العبد نظراً الى نفس وانه الفرض فهذا نوع من قصده
وجوده بهذه الجهة والقول كما من العذاب الاليم الاجراد في تعطيل الى شدة او كمال
بحيث يصحح خيرية العدم المحض على الوجود المقارن العذاب غير مقطوع والحد

العذاب قد يكون على ابده وقد يكون على حين واستمراره وتابيده لبعض لا يوجب
ان يبقى مع شده دايما وهاهنا مسلك اخر شريف ثم لم يوجب النقص عن الاشكال
الوارد في هذا المقام والفلاح في دار السلام وهو الاعتصام بالنصوص المتضافرة
الواردة في هذا الباب المشعرة عن ان مآل الكل اخر الامر الى النجاة والخلاص عن
العذاب الدايم وان كان بعد استيفاء العقاب بحكم اسمه المنتقم مدة يسيرة
او كثيرة على حسب العصيان على منوال قوله تعالى رحمتي وسعت كل شي وسبقت
رحمتي على غضبي فاعلم ان الكلام ثم هاهنا في ترتب العذاب على المعاصي انما
هو في الشرك خاصة لان الذنوب التي هي غير الشرك وان كانت اكبر من
الجبل لا شك في ان مآلها الى النجاة ولو كان بعد تماديه في العذاب على ما هو
المذهب الصحيح فان وجود العاصي المعاقب غير المشرك خير في حقه قطعا وان
عوقب زمانا نفاذ في استعداده لان العقاب زمانا محدودا لا نسبة له الى
النجاة مدة غير متناهية في جانب الابد يعني الكلام في المشرك لما ان العلماء اتفقوا
على كونه مخلدا مؤبدا في العذاب المقيم الدايم واذا صح احتمال ان ماله ايضا الى
الخلاص عنه ولو بعد طول المكث كما ستسمع ثم المطلوب في الدليل العقلي
وان لم يكن النصوص من الكتاب والسنة دلت عليه اما اولا فقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه
هو الغفور الرحيم فان الاخبار بعموم المغفرة مع تاكيدها بكلمة ان وبالجملة الاسمية
وتكرار الاسناد وتاكيد استغراق الذنوب بصيغة الجمع المحلى وبالتاكيد النحوي
ثم بالتنبيه بالجملة المستانفة اخر يدل على المطلوب دلالة واضحة فان العام سيما

المؤكد قطعا وانما عارضه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء لما انه ايضا عام مؤكد لكن لا يخفى عليك ان
هذا العام ليس بمثابة ذلك العام بحيث يمنع دلالته على القطع اما اولا فلان
التأكيدات ذلك اكثر من هذا واما ثانيا فلان بعد تسليم التعارض لا بد من
طريق الاستخلاص عنه وسبيله والله اعلم بالصواب ان مغفرة سائر الذنوب
كما يشير اليه النص الاول حق كما ان عدم مغفرة الشرك كذلك وذلك بانه تعالى يغفر
الذنوب بعد استيفاء العقاب بحكم اسمه المنتقم ومنها ذنب الشرك فانه ايضا
ومنها ذنب الشرك فانه ايضا لا يغفر بالكلية بل المشرك يؤاخذ به بحكم ذلك
الاسم ثم يغفر بحكم اسمه الغفار وهو ارحم الراحمين فالمغفرة وعدمها كلاهما
حاصلان وذلك نحو من التوفيق في صورة التعارض وانما قلنا بعد تسليم التعارض
لان الشيخ ابن العربي قدس سره قد صرح بهذه الآية في كتبه بحيث لا تعارض
اصلا من اشتهى فليطلب من هناك واما ثالثا فلان التعارض في الآيتين يوجب
المصير الى السنة كما هو المذهب عند الجمهور وسيجيء من السنة ما يدل على عموم
المغفرة ويوجب المصير الى الادلة كما هو المذهب عند بعض العرفاء الكرام
فالحل العقدة واما رابعا فلان نصوص الوعيد معتضد بعدم العفو عند الجمهور
كما تقرر في موضعه فلم لا يتقيد به هذا الوعيد واما الفارق وانما تمسكوا للفرق بهذه
بهذه الآية وهذا في حكم المصادرة على المطلوب واما خامسا فلان الصحيح من المذهب
ان التخلف في الوعيد جائز فلا اختلال بالتعارض وما قالوا ان عدم مغفرة
الشرك مجمع عليه فلم يثبت اما اولا فلان اثبات الاجماع في اي موضع

كان مشكل كما ذكر في موضعه واما ثانيا فلما تحقق وتقرر عند البصير الحاذق
من اختلاف كثير من العلماء في هذه المسئلة ولكن ان نقيم الاجماع
عليها كما قالوا اجمع على حدوث العالم ثم بينوا ان الاجماع ههنا ليس
بالمعنى المصطلح بل بمعنى اتفاق الاكثرين عليه وههنا كلام آخر وذلك انه
بعد تسليم ان الشرك لا يغفر مطلقا لا دليل على احد من المشركين مات على الشرك
ولا دليل عليه من النص القطعي نعم قد دل بعض الآيات على ان بعض الكفرة
ماتوا على الكفر والكفر اعم من الشرك كيف وقد نص الشيخ الاكبر قدس
سره في موضع من كتبه ان المحتضر مطلقا يموت على ايمان بل بايمانه مثل ايمان
الانبياء عليهم السلام سواء كان مؤمنا قبل الاحتضار او مشركا وليس
ببعيد على ما بين في موضعه يعني ارباب الفجار فايمانه اليضطرليس بعده وما
ان موت الفجاء مخوف ليس على الاطلاق فقد وقع في الحديث موت
الفجاءة رحمة للمؤمنين وحسرة للكافر وقد قال تعالى في حق اهل الكتاب
الذين زعموا ان عيسى عليه السلام مقتول وليس بمرفوع الى السماء
ان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته والمعنى ان اهل الكتاب
قبل ظهور آثار الموت عليهم كانوا على ذلك الزعم الباطل فانما ينقلب
الحال عليهم عند قرب الموت وذلك امر خفي علينا ومع ذلك اخبر به تعالى
وهو حق قطعا فكما ان هذا الانقلاب حق مع خفائه علينا كذلك يجوز فيما
نحن فيه وليس ببعيد قطعا لعموم الرحمة الالهية الا ترى الى ايمان فرعون
لو لم يخبرنا به الحق تبارك وتعالى كيف علمنا به مع طغيانه وانهماكه في العصيان

مدة عمره وبالجملة التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
مع تعارض النص الاقوى ووجوه ترجيحاته المذكورة لا يفيد القطع بعدم
مغفرته وغايته الجواز ولسنا في القطع بالمغفرة ايضا الا ان عموم الرحمة
الالهية وسعته وسبقته يدل على ما يدل كما سيجئ واما ثانيا فعموم السنة ما رواه
احمد عن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما احب ان لي الدنيا بهذه الاية يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الاية
فقال رجل ممن اشرك فسكت النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال الا ومن
اشرك ثلث مراة وهذا يدل صريحا على ما نحن فيه واي دليل اجلى منه على
المقصود وما قال بعضهم ان المراد التايب من المشركين فمع انه تخصيص
من غيره مخصص لا ينطبق الجواب مع السوال لان السايل انما سئل عن
المشرك الغير التايب عنه لان الايمان مما يجب ما قبله من ضروريات
الدين بحيث لا يخفى على احد فلا حاجة عن السوال عن حال الشرك
الذي قد يجبه التوبة الاسلام فانه لو لم يغفر فما فايدة البعثة انما كان
السوال من السائل عن حال المشرك الغير التايب لاتيته من عموم الصيغة
له فوقع في قلبه ما وقع الا ترى ان سكوته عليه السلام عن الجواب ثم
جوابه قرينة ظاهرة على ان المراد غير التايب ولو كان المراد منه التايب
فما كان محل للسكوت فان الاسلام يجب ما قبله والتوبة ماحيه قطعا واما
ثالثا فما رواه البيهقي عن اسامة بن زيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم في قول الله عز وجل فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق

بالخيرات

بالخيرات قال كلهم في الجنة واما رابعا فما رواه الشيخان عن ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى يوم القيمة وذلك
بعد اخراج من كان في قلبه مثقال دينار من خير او مثقال ذرة من خير من النار
ولم يبق فيه الا من لم يعمل خيرا قط شفعت الملئكة وشفع النبيون وشفع
المومنون ولم يبق فيه الا ارحم الرحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
قوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في افواه الجنة يقال له
نهر الحيوة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم
الخواتم فيقول اهل الجنة هولاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه
ولا خير قدموه فيقال لهم لكم ما رايتم ومثله معه وانت لا يخفى عليك ان
من ليس في قلبه مثقال ذرة من خير على ما نطق به اول الحديث لم يعمل خيرا
قط لا يكون مومنا البتة بل هو المشرك قطعا فان الايمان اذا كان في
كان فيه خير كثير ولا خير في القلب يعدل الايمان بالله تعالى واما خامسا
فما رواه الشيخان عن ابي هريرة رضي الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والبهائم والهوام
فبها يتعاطفون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تسعا وتسعين
رحمة يرحم بها عباده الكاملين ولذا قيل في حقهم انهم في الدورة الاسلامية بارزي
النبوة فسطانه في عصر الاقدمين والحق ان ايجاب الصفات الكاملة عين الكمال الذاتي
الا انه لو لم يكن واجبا لكانت اصدار سه بايجه للازاده فيلزم سبق نقص في ذاته
تعالى على ايجاده تلك الصفات ويلزم كونه عالما ومختارا في تخير ذلك بالاختيار بعد

بالاختيار بعد ما لم يكن كذلك وهو كما ترى يوم القيمة وهذا الحديث وان لم
يدل على المقصود صريحا الا ان الذكي المستوفد يفهم منه بالوديه الجلي في
المقصود على ما يظهر عليك بالتامل خاتمة الكتاب في نبغي ما افرطوا
في بعض الصفات العلية الالهية حتى لزمت منه التعطيل في بعض اخر منها
فمنه ما قال الاشعري انه تعالى قادر مختار وارادوا بالقدرة معناها الاول من
ان تساوى نسبة الايجاد وعدمه الله تعالى وانما اوجد ما اوجد مع ذلك التساوي
بناء على جواز الترجيح بلا مرجح وقد عرفت بطلانه ولما ذهبوا اليه بناء على زعمهم انه
القول بالقدرة بمعنى الثاني اي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يفضي الى الوجوب
وهو سوى الى الاضطرار في افعاله وهو نقص ليس وشانه فقد افرطوا
في صفة القدرة والاختيار حتى يلزم صحة كون افعاله تعالى بلا داع مرجح و
ولا شك ان الايجاد بلا داع مرجح ولو كان ذلك الداعي نسميه الحكمة
والمصلحة بعد من الخرافات فقد صحوا الخرافة عليه تعالى عن ذلك وانهم
زعموا ان العادة منه تعالى على خلافه فان الكان الباطل وصحة باطل قطعا
ويلزم منه فتور في صفة حكمته مع انه الحكيم على الاطلاق بعقيدة جوزوا النقصان في
هذه الصفة الكمالية كذلك هو كما ترى ومنه ما قال بعض المعتزلة بناء على
اصلهم اي الحسن والقبح العقليين من قولهم بوجوب العدل وافرطوا
فيه حتى قالوا ان تعذيب العاصي واجب عليه تعالى اذا مات بلا
توبة لا نغفر قط كما ان ثواب المطيع واجب عليه ويلزم منه فتور في
صفة العفو والمغفرة مع انه العفو الغفار على الاطلاق يغفر لمن

ان

يشاء ويعذب من يشاء وهو الحكيم العليم الا ترى الى قوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يصح تقييده بالتوبة
لان الشرك ايضا مغفور معها فيلزم تساوي الشرك وما دون ذلك
في المغفرة وعدمها عند التوبة وبغيرها والمقصود من النص اثبات الفرق
بين الشرك وساير المعاصي وذلك ظ فالافراط من الاشعري في صفة
القدرة حتى يلزم منه التفريط في حكمته تعالى والافراط من المعتزلة في
العدل حتى يلزمه نقص في صفة العفو والمغفرة خلاف المعقول بل
العدل الحق في نفس الامر نفي الافراط والتفريط في الصفات الالهية
اي يجب القول بكل منها بحيث لا يوجب اختلالا بها في رتبة الاخرى
ثم ان ههنا فائدة اخرى يستنبط من فحوى الحديث وذلك انه روى
مسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله وسلم والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم
يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم ويستفاد منه ان لمفاسد العصيان
في هذا العالم على اقتضاء بعض الصفات الكاملة ولا تمام احكامها وثمراتها
فهي من هذه الحيثية خير محض فكانه لا شر في هذا العالم ايضا كما لا شر في
عالم الملكوت والنفوس المجردة كما مر   تمت الرسالة

بعونه تعالى وهو الموفق والحمد لله وعلى نعمائه والصلاة
والسلام على سيد انبيائه وآله والاصفياء
واصحابه الاتقياء   باتمام رسيد سنة ١٢٧٩ هجري